

Alt Kıtada Tirmizî Yorumu

Hint Alt Kıtası Hanefî Âlimlerinin Sünenü't-Tirmizî Geleneği

Hasan KÜÇÜKOSMAN



Alt Kıtada Tirmizî Yorumu

Hint Alt Kıtası Hanefî Âlimlerinin Sünenü't-Tirmizî Geleneği

HASAN KÜÇÜKOSMAN

2026



Alt Kıtada Tirmizî Yorumu

Hint Alt Kıtası Hanefî Âlimlerinin Sünenü’-t-Tirmizî Geleneği

Hasan KÜÇÜKOSMAN

Genel Yayın Yönetmeni: Berkan Balpetek

Kapak ve Sayfa Tasarımı: Duvar DESIGN

Baskı: Mart 2026

Yayıncı Sertifika No: 49837

ISBN: 978-625-8572-74-2

© Duvar Yayınları

853 Sokak No:13 P.10 Kemeraltı-Konak/İzmir

Tel: 0 232 484 88 68

www.duvar yayinlari.com

duvarkitabevi@gmail.com

Önsöz

İslâm ilim geleneğinde hadis ve fıkıh, dinin doğru anlaşılması ve yaşanması bakımından birbirini tamamlayan iki temel alan olarak öne çıkmaktadır. Ne var ki tarihsel süreç içinde bu iki ilim arasındaki ilişki, zaman zaman ayrışmalar, zaman zaman da siyasi ve toplumsal dönüşümler nedeniyle bir rekabet alanına dönüşmüştür. 19. ve 20. yüzyıl Hint alt kıtası, söz konusu tartışmaların en yoğun biçimde yaşandığı bir coğrafya olmuştur.

Elinizdeki çalışma, İngiliz sömürge dönemi ve sonrasında Hint alt kıtasında şekillenen “Hadis merkezli Hanefilik” anlayışını, İmam Tirmizî’nin *es-Sünen*’i üzerine kaleme alınan şerhler çerçevesinde ele almaktadır. Dönemin Ehl-i Hadîs söylemine cevap olarak Hanefî ulemanın hadis ilmini nasıl bir savunma alanına dönüştürdüğü araştırmamızın temel meselesini oluşturmaktadır. Bu şerhlerin yalnızca birer ders notu olmadığı, aynı zamanda Müslüman toplumun varoluş mücadelesinin ilmi zeminini oluşturan eserler olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışma bir giriş ile iki bölümden oluşmaktadır. Girişte konunun kapsamı, önemi, amacı, problemi ve yöntemi ile kullanılan kaynaklar hakkında bilgi verilmektedir. Birinci bölümde Hint alt kıtasında hadis-fıkıh tartışmalarının tarihsel arka planı ele alınmaktadır. Ayrıca bu bölümde Hint alt kıtasında Tirmizî’nin yeri, Enver Şah Keşmîrî, Sehârenpûrî, Medenî ve Bennûrî gibi âlimler üzerinden incelenmektedir. İkinci bölümde ise taharet, namaz, oruç, zekât ve ganimet gibi seçilmiş fikhî meseleler üzerinden bu şarihlerin yaklaşımları somut örneklerle ele alınmaktadır.

Çalışmanın hem Türkiye’deki Hint alt kıtası literatürüne katkı sağlaması hem de hadis-fıkıh ilişkisine dair yeni bakış açıları sunması umulmaktadır.

Araştırma konusunun belirlenmesinden son şekline alınmasına kadar her aşamada değerli yönlendirmeleriyle destek olan Doç. Dr. Selim Demirci başta olmak üzere bilgi ve tecrübelerini paylaştan hocalarıma en içten teşekkürlerimi sunarım. Yine bu uzun süreçte yanımda olan eşime ve biricik kızıma yürekten teşekkür ederim. Her adımda arkamda duran, emeklerini hiçbir zaman ödeyemeyeceğim annem ve babama da derin bir minnetle şükranlarımı sunarım.

Her türlü başarı Allah’tandır.

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	iii
Giriş.....	1
Konu ve Kapsam	1
Önem ve Amaç.....	2
Problem ve Yöntem.....	3
Kaynaklar	5
Hint Alt Kıtasında Hadis Geleneği.....	6
Abdülhak ed-Dihlevî: Hadis İlminin Kurumsallaşması	10
Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Faaliyetleri.....	13
Islah/İhya Hareketi	14
Son Dönem.....	18
1. Hint Alt Kıtasında Tirmizî'nin Yeri	23
1.1. Şah Veliyyullah ve Sünenü't-Tirmizî.....	23
1.2. Bölgede Tirmizî İcazetleri.....	24
1.3. Hanefî Âlimlerin Tirmizî'ye İlgisinin Arka Planı	30
1.3.1. Tirmizî'nin Eserinin Fıkîh Yönü	32
1.3.2. Hanefî Şârihlerin Tirmizî'nin Hadis Hükümlerine Bakışı.....	34
1.3.3. Hasen Hadis: Tirmizî ve Hanefî Şârihler.....	36
1.3.4. Tirmizî'de Amel Olgusu ve Hanefiler	38
1.3.5. Hanefî Şerhlerde Hasen Kavramına Bakış	41
1.4. Hint Alt Kıtası Hanefî Geleneğinde Tirmizî'nin Yeri ve Önemi	46
1.4.1. Tirmizî Çalışmalarının Kurumsal Arka Planı.....	46
1.4.1.1. “Devre-i Hadis” Sistemi ve Tirmizî'nin Konumu.....	50
1.5. Tirmizî Şerhlerinin Oluşum Süreci ve Özellikleri.....	51
1.5.1. Enver Şâh Keşmîrî.....	53
1.5.1.1. Hadis Ehline Bakışı	54
1.5.1.2. Keşmîrî'nin Tirmizî'ye Bakışı.....	58
1.5.1.3. Hanefilik Savunması.....	60
1.5.1.4. Takrir Notlarından Oluşan Eserin Yapısı	61
1.5.2. Ahmed Ali es-Sehârenpûrî	64
1.5.3. Mahmud Hasan Diyobendî.....	68
1.5.4. Reşîd Ahmed Gangohî	71
1.5.4.1. Eserin Yapısı ve Notların Kitaplaşma Süreci	72
1.5.5. Hüseyin Ahmed el Medenî	74
1.5.5.1. Eserin Yapısı.....	76
1.5.6. Şemseddîn el-Efgânî.....	79
1.5.6.1. Eserin Yapısı.....	79

1.5.6.2. Efgânî'nin Hanefî Mezhebini Savunması.....	81
1.5.6.3. Buğyetü'l-Elmağî'nin SistematiK Yapısı.....	82
1.5.7. Muhammed Ferîd	83
1.5.7.1. Tirmizî İcâzeti.....	83
1.5.7.2. Eserin Yapısı.....	84
1.5.7.3. Eserin Metodolojik Özellikleri	85
1.5.7.4. Hanefilik Savunması.....	89
1.5.7.5. Şerhte Yer Alan Tarihi Bilgiler	90
1.5.7.6. Tasavvufî - Felsefî – Kelâmî Yönüyle Eser.....	91
1.5.8. Muhammed Yûsuf el-Bennûrî	92
1.5.8.1. Eserin Yapısı.....	93
Hint Alt Kıtası Hanefî Âlimlerinin Tirmizî Çalışmalarının Genel Görünümü	94
2. Şerh ve Hâşiyelerden Seçme Örnekler:	102
2.1. Temizlik.....	102
2.1.1. Suyun Pislik Tutması.....	102
2.1.2. Köpek ve Kedinin Yaladığı Kap.....	104
2.1.3. Abdeste Besmele ile Başlama.....	107
2.1.4. Nebiz ile Abdest	108
2.1.5. Tenasül Uzvuna Dokunmak	110
2.1.6. Öpmenin Abdeste Etkisi	112
2.1.7. Eti Yenen Hayvanların İdrarı.....	114
2.2. Namaz.....	116
2.2.1. Namazların Cem'i.....	116
2.2.2. Rükûdan Sonra Elleri Kaldırmak.....	118
2.2.3. Besmele	120
2.2.4. Namaza Başlama Duası	124
2.2.5. Fatihâ Okumanın Hükümü	127
2.2.6. Fatihadan Sonra “Amin” Demek	131
2.2.7. Sabah Namazının Vakti	132
2.2.8. Namaza Tekbir ile Girmek	133
2.2.9. Öğle Namazını Geciktirme	134
2.2.10. Teşehhütte Parmakları Kaldırmak	134
2.2.11. Namazdan Selam ile Çıkmak.....	135
2.2.12. Vitr Namazının Hükümü	136
2.2.13. Şehitlerin Cenaze Namazı.....	138
2.2.14. Gece Ezan Okumak	140
2.3. Oruç.....	141
2.3.1. Oruç Kefâreti	141

2.4. Kurban.....	143
2.5. Ganimet Payı.....	144
2.6. Zekât.....	145
2.6.1. Öşür	145
2.6.2. Fıtır Sadakası	146
2.7. Farklı Konularda Hanefî Şârihler	148
2.7.1. Dârü'l-Harb	148
2.7.2. İctihat- Taklid	148
2.7.3. Âhâd Haber.....	149
Sonuç	150
Kaynaklar	153

Giriş

Konu ve Kapsam

Bu çalışma, 1857 yılı sonrasında İngiliz sömürgesi altına giren Hint alt kıtasındaki Hanefî âlimlerin Tirmizî'nin *es-Sünen*'i üzerine yaptıkları şerh ve hâşiyeleri incelemektedir. Ehl-i Hadîs geleneğini temsil eden Tirmizî'nin eserinin, Diyobend başta olmak üzere Hanefîliği güçlü şekilde savunan âlimler tarafından nasıl ele alındığı araştırmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Bu nedenle Hint alt kıtasında Tirmizî üzerine çalışması olsa da Hanefî olmadığı için Abdurrahman Mübârekpûrî (ö. 1935) ya da Hanefî olduğu halde Tirmizî üzerinde çalışması olmadığı için Abdülhay el-Leknevî (ö. 1886) gibi âlimler konumuzun inceleme alanının merkezinde değildir.

Sünenü't-Tirmizî üzerine Hanefî âlimlerin çok eseri olsa da bu çalışma söz konusu iki asırlık dönemdeki belirli Arapça şerh ve hâşiyeleri kapsamaktadır. Örneklem yöntemiyle kapsam geniş tutulmuş ve eserler genel bağlamda incelenmiştir. Zira her bir eserin müstakil olarak araştırılması ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. Bu çerçevede eserler tarihsel arka plan ve tartışmalı konular üzerinden ele alınmıştır. Ders kayıtları mahiyetindeki şerh ve hâşiyelerde 'hadis merkezli bir Hanefîlik' tasavvurunun nasıl inşa edildiği meselesi de incelenmiştir. Bir âlimin metodolojisini yalnızca tek bir eser üzerinden tespit etmenin güçlüğü sebebiyle ilgili âlimlerin diğer eserleri de araştırma kapsamına alınmıştır. Zira Hanefî âlimlerin ders halkalarında yalnızca Tirmizî'nin eseriyle yetinilmediği, aynı türde farklı hadis metinlerinin de tedris edildiği bilinmektedir. *Sünenü't-Tirmizî* üzerine doğrudan çalışması bulunmayan âlimlere ait *el-Muvatta* veya *Sünen-i Ebî Dâvûd* şerhleri ise konu kapsamı dışında kalmakla birlikte karşılaştırmalı bağlamda sınırlı ölçüde kullanılmıştır.

Çalışmanın yöntemi açısından kronolojik bir anlatımdan ziyade *Sünenü't-Tirmizî* ile Hanefî birikimi arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Şârihlerin hadis metnini mezhebî uygulama ile nasıl uzlaştırdığı incelenmektedir.

Tüm bu gerekçelerin arka planında Hint alt kıtasındaki siyasi ve sosyal dönüşümlerin rolü göz ardı edilemez. Çalışmanın ilk bölümünde ele alınacak olan bu kritik dönemler ilmî üretimi hızlandırması bakımından son derece önemlidir. Özellikle Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762) gibi Hint alt kıtasında ilim ehlinin ortak değeri haline gelen şahsiyetler çalışmanın kapsamı içerisindedir. Nitekim Hint-Hicaz ilmî etkileşiminin etkisiyle Tirmizî başta olmak üzere hadis

eserleri icazetleriyle birlikte alt kıtaya taşınmıştır. Bu sebeple çalışma Hanefî âlimlerin ilmî silsilelerinin arka planına da ışık tutmaktadır.

Önem ve Amaç

Çalışmanın temel amacı Tirmizî'nin metni ile Hanefî fıkıh birikimi arasındaki ilişkinin Hint alt kıtasındaki büyük şârihler eliyle nasıl kurulduğunu incelemektir. Genellikle Hint alt kıtası Hanefiliği ile Ehl-i Hadîs ekolü birbirine zıt kutuplar olarak tasvir edilmektedir. Ancak bu genelleyici yaklaşımın her âlim için geçerli olup olmadığı araştırılması gereken önemli bir meseledir. Bu konuda yapılan bazı çalışmalarda Hanefî-Diyobendî geleneğine bağlı olduğu halde hadis ehli gibi hareket edenlerle katı Hanefî savunucularının bir arada bulunduğu tespit edilmiştir. Hatta bu bağlamda birden fazla kategoride Hint alt kıtası Hanefî âlimleri ele alınmıştır.¹ Özellikle içtihat-taklit eksenindeki usul meseleleri Hint alt kıtası âlimlerinin tekdüze bir yapıda olmadığını göstermektedir. Ayrıca ele aldığımız iki asır hem siyasi hem de sosyolojik açıdan sömürge dönemi, Hindistan'ın bölünmesi ve Osmanlı Devleti'nin yıkılışı gibi köklü dönüşümlere sahne olmuştur. Aynı dönemi paylaşmakla birlikte farklı şart ve ortamlarda yetişen bu âlimlerin birbirinden farklı tepkiler geliştirmesi son derece doğaldır. Zira medreselerinde hadis dersleri ön planda olan, hadis eserleri ile dikkat çeken ancak Hanefî mezhebine bağlı olan bu âlimler için şu sorular belirleyicidir: Hintli şârihler için esas olan hadis metni üzerinden fıkıh yapmak mıdır; yoksa amaçları Hanefî mezhebini hadis merkezli bir zeminde temellendirmek midir? Çalışmada bu soruların cevabı Enver Şah Keşmîrî (ö. 1933) başta olmak üzere Hintli Hanefî şârihlerin Tirmizî metni üzerindeki yaklaşımlarından hareketle aranmaktadır.

Çalışmanın amaçlarından bir diğeri de incelenen müelliflerin hadis külliyatını medrese talebesi ve ilim dünyası için nasıl işlevsel kıldıklarını göstermektir. Şârihler belli kavramlara yeni yorumlar getirmiş ve Hanefî kimliğini hadis temelli bir savunmayla güçlendirmişlerdir. Bu yaklaşım, geçmişten günümüze devam eden hadis-re'y tartışmalarını anlamaya katkı sağlamaktadır.

Çalışmanın önemi birkaç açıdan değerlendirilebilir. Türkiye akademik literatüründe Hint alt kıtası hadis şerhçiliğine ilgi giderek artmakla birlikte bu çalışmada incelenen şârihlerin bir kısmı henüz yeterince tanınmamaktadır. Öte yandan mevcut çalışmalar bu şerhleri ağırlıklı olarak hadis ilmi açısından ele almakta ve şerhlerin Hanefî-Ehl-i Hadîs tartışmalarındaki işlevi yeterince

¹ Selim Demirci, "The Scholarly Gatherings of Nineteenth Century India: al-Ajwibah al-fâîlah and Reconsidering the Position of Hadiths", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/Özel Sayı (30 Kasım 2025), 16.

incelenmemektedir. Bu çalışma ise söz konusu şerhlerin hem tarihsel arka planını hem de hadis metodolojisi açısından öne çıkan yaklaşımlarını bir arada ele alarak alana katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Problem ve Yöntem

İslam ilim tarihinde bazı dönemler sadece te'lifatın çokluğuyla değil bu telifatın “niçin” yapıldığına dair taşıdığı özgün gerekçelerle öne çıkmaktadır. Selim Demirci'nin kriz dönemleri için sorduğu “Niçin belli türlerde eserler telif etme yoluna gidilmiştir?”² sorusu Hint alt kıtasında 20. yüzyılda zirveye ulaşan hadis faaliyetleri için de hayati önem taşımaktadır. Hint alt kıtasında hadis ilmi, tarihsel süreç içerisinde sadece bir rivayet sistemi olarak kalmamış, bölgedeki Müslümanların siyasi, hukuki ve kültürel varoluş mücadelesinin ilmî zeminini oluşturmuştur. Özellikle 18. yüzyıldan itibaren Bâbürlü otoritesinin zayıflaması ve İngiliz sömürge yönetiminin baskıları Müslüman toplumda derin bir kimlik krizine yol açmıştır. Bu kriz ortamında ortaya çıkan Ehl-i Hadis hareketinin mezhep taklidini reddeden ve Hanefî fikhını hadise aykırı olmakla itham eden söylemleri, geleneksel ulemâ üzerinde büyük bir baskı oluşturmuştur. Bu bağlamda araştırmanın temel problemi; Hanefî-Diyobendî ekolünün, Ehl-i Hadis'in bu mezhep karşıtı eleştirilerine karşı hadis ilmini nasıl bir savunma alanına dönüştürdüğü ve Tirmizî'nin *es-Sünen*'i üzerinden kendi fikhî tercihlerini nasıl temellendirdiğidir. Hanefîlerin re'y ehli olarak nitelendirilmesine karşılık Enver Şah Keşmîrî gibi âlimlerin Tirmizî metinlerini kullanarak inşa ettikleri hadis merkezli Hanefîlik vizyonu, çalışmanın merkezî sorunsalını teşkil etmektedir.

Bu sebeple çalışmada Hint alt kıtasındaki hadis şerhçiliği bir gerileme dönemi ürünü olarak değil aksine geleneğin yeni bir bağlamda harmanlandığı süreç olarak değerlendirilmektedir.

Çalışmanın kapsamı, geleneğin çeşitliliğini yansıtacak şekilde geniş bir zaman dilimi ve farklı üsluplardan seçilmiştir. Bu bağlamda, geleneğin olgunluk evresini temsil eden Ahmet Ali Sehârenpûrî (ö. 1880) ile başlayan süreç takip edilmiştir. Bu süreç aynı zamanda alt kıtada Ehl-i Hadis düşüncesinin güç kazandığı bir dönemdir. İncelenen şârihler Diyobend ulemâsı gibi Hanefîliği merkeze alan kimselerden ibarettir. Bu manada Diyobend ekolünün devamı sayılan diğer medreselerden de belli şârihler tercih edilmiştir. Bunlardan birisi senet zincirleri konusundaki derin vukufiyetiyle öne çıkmasına rağmen Türkiye'deki akademik literatürde henüz hak ettiği ilgiyi görmemiş olan Hüseyin Ahmed el-Medenî'dir. (ö. 1957) El-Medenî'nin ders notları

² Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum* (Ankara: İlem Yayınları, 2020), xxxi.

mahiyetindeki özlü anlatımları, senet-metin bütünlüğünün pratik uygulamalarını gözlemek açısından kritik bir veri sunmaktadır.

Çalışmaya dahil edilen diğer önemli isimler arasında ülkemizde henüz yeterince ele alınmamış başka şârihler de bulunmaktadır. Bu isimlerden Şemseddin el-Efganî, hakkında yeterli bilgi bulunmamakla beraber mevcut eseri üzerinden ilk kez bu düzeyde incelenmiştir. Benzer şekilde, Peşaver’de Dârülulûm-i Hakâniye medresesinde görev yapan ve geleneğin güncel halkasını temsil eden Muhammed Ferîd (ö. 2011) de çalışmaya dâhil edilmiştir. Tasavvuf yönü baskın olan Ferîd’in eseri üzerinden Hanefî geleneğin metodolojik dönüşümü izlenmiştir. el-Medenî, el-Efganî, Muhammed Ferîd gibi isimlerin Tirmizî yaklaşımları üzerinden yapılan değerlendirmeler, çalışmanın literatüre sunduğu özgün katkılar arasındadır.

Bu geniş yelpaze içinde çalışma boyunca Enver Şah Keşmîrî’nin tahlillerine belirleyici etkisi sebebiyle doğal bir öncelik verilmiştir. Ancak diğer otoritelerin de Hanefî mezhebine yöneltilen eleştirilere karşı geliştirdikleri ilmi savunma karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Şârihlerin hadisi sadece senet zinciri olarak değil fıkhu’l-hadîs içinde ele almaları, çalışmanın ana metodolojik çerçevesini oluşturmaktadır.

Çalışmada kullanılan isim ve terimlerin yazımında, literatürdeki yaygın kullanım ile akademik tutarlılık esas alınmıştır. Örneğin bu bağlamda, “Dihlevî-Dihlevî” veya “Tehânevî-Tânevî” gibi farklı yazılışları bulunan nisbelerde, karışıklığı önlemek ve metin içi bütünlüğü sağlamak amacıyla “Dihlevî” ve “Tehânevî” kullanımları tercih edilmiştir. Benzer şekilde, literatürde (DÎA vb.) “Gangûhî” imlasına rastlansa da bu çalışmada “Gangohî” yazımı benimsenmiştir. Literatürde farklı isimlerle anılan Tirmizî’nin eserinden ise çalışma boyunca *es-Sünen* ya da *Sünenü’l-Tirmizî* olarak bahsedilecektir.

Kaynak kullanımı bağlamında metodolojik olarak şu yaklaşım benimsenmiştir: Yurt dışı ve ülkemizdeki modern çalışmalardan genellikle ilk iki bölüm bağlamında yararlanılmıştır. Çalışmamızın özgün yanı olan son bölümde ise şerhlerin karşılaştırmalı analizi yapıldığından çapraz okumaya ihtiyaç duyulmuştur. Ancak konunun genişliği sebebiyle belli örnekler ele alınmakla yetinilmiştir. Özellikle “Temizlik” ve “Namaz” bölümlerinde geçen rivayetler üzerinden tartışmalı meseleler incelenmiştir. Zira ele aldığımız şerh ve hâşiyeler genellikle tamamlanmamış olduğu için bir mesele hakkında incelediğimiz her âlimin görüşünü bulmak genelde “Temizlik” ve “Namaz” bölümlerinde mümkün olmaktadır. Bununla beraber diğer fikhî konulara ve bazı farklı meselelere de çalışmada değilmektedir.

Kaynaklar

Çalışmanın temel veri tabanını, Hint alt kıtasında Tirmizî üzerine yazılmış yaygın şerh/hâşiyeler oluşturmaktadır. Bu noktada çalışmanın ana eksenini oluşturan Keşmîrî'nin Tirmizî takrirleri ve ders notları, dönemin üst düzey ilmî seviyesini temsil etmesi bakımından merkezi bir konuma yerleştirilmiştir. Aynı zamanda Buhârî şerhi olan *Feyzu'l-bârî*'si de ihtilaflı meselelerde başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır. Hatta senet ya da tarih gibi bazı konularda *Feyzu'l-bârî*'de aranılan bilgilere Tirmizî şerhinden daha fazla yer verildiği gözlemlenmektedir. Keşmîrî'nin şerhleri dışında da refû'l-yedeyn hakkında yazdığı risale gibi pek çok çalışması bulunmakta ve bu eserlerinde konumuza ışık tutacak bilgilere yer verilmektedir. Dolayısıyla Hint alt kıtasında Hanefilerle ilgili teorik bilgilerin çoğuna Keşmîrî'nin çalışmaları ile ulaşılabilmektedir.

Keşmîrî'nin yanı sıra, Tirmizî metni üzerine yapılan diğer temel şerhler de çalışmamızın veri tabanını oluşturmaktadır. Bu bağlamda Muhammed Yûsûf Bennûrî'nin (ö. 1977) çalışması geniş olmakla beraber tamamlanmadığı için bir eksiklik söz konusudur. Ancak mevcut haliyle, ele aldığı meseleleri en geniş biçimde inceleyen şerhin Bennûrî'ye ait olduğu söylenebilir. Bennûrî'nin yanı sıra Sehârenpûrî, Şeyhu'l-Hind Mahmud Hasan (ö. 1920), Reşîd Ahmed Gangohî (ö. 1905), Hüseyin Ahmed el-Medenî, Muhammed Ferîd ve Şemseddin Efganî'nin şerhleri de incelenen kaynaklar arasındadır. İsim ve kapsamı farklı olmakla birlikte Tirmizî metni üzerine yapılan bu sekiz çalışma araştırmamızın temel kaynaklarını teşkil etmektedir. Bu ana şerhlerin dışında, yer yer benzer konuları ele almaları sebebiyle Ebû Dâvûd şârihi Halil Ahmed Sehârenpûrî veya Reşîd Ahmed Gangohî'nin eserini tamamlayan Muhammed Zekeriyâ Kandehlevî (ö. 1982) gibi isimlere ve çalışmalarına da başvurulmuştur. Yine konu bazlı olmasa da hadis-fıkıh birikimi ile Hint alt kıtasına katkı sağlayan pek çok âlimin eseri ya da bu eserlerin mukaddimelerine yazılan takrizler araştırmamızın gelişmesine katkı sunmaktadır.

Ana kaynakların yanı sıra, Hint alt kıtasından yetişen modern dönem araştırmacılarının gerek ülkemizde gerekse yurt dışında özellikle İngilizce olarak yapmış oldukları çalışmalar da araştırmada kullanılan kaynaklar arasındadır. Benzer şekilde, henüz araştırılacak pek çok yönü olsa da, ülkemizde Hint alt kıtası hakkında üretilmiş makale ve kitaplardan da yeterince istifade edilmiştir. Şah Veliyyullah Dihlevî'den itibaren şekillenen Hint hadis literatürünün temel taşları ve dönemin ilmî atmosferini yansıtan biyografik/tarihî eserler de yardımcı kaynak olarak kullanılmıştır.

Bu modern çalışmalar arasında Fazl Ahmad Muhajer'in doktora tezi de zikredilmelidir.³ Söz konusu çalışma betimleyici ve karşılaştırmalı yöntemlerle şerhlerin ilmî konumunu, hacmini ve yazılma sebeplerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ancak bu tezde şerhler genel bağlamda tanıtılmaktadır. Ehl-i Hadîs'in mezhep karşıtı söylemine karşı Hanefî ulemânın geliştirdiği ilmî savunma stratejisi merkeze alınmamaktadır. Bu çalışma ise söz konusu şerhleri sadece tanıtım amacıyla değil Hint alt kıtasında Hanefî ekolünün Tirmizî metnini nasıl bir savunma zeminine dönüştürdüğünü incelemeyi ele almaktadır. Bu yönüyle iki çalışma birbirini tamamlar niteliktedir.

Hint Alt Kıtasında Hadis Geleneği

Hint alt kıtasının İslâm ile tanışması hem erken dönemde başlayan fetihler hem de Müslüman tüccarların etkisiyle olmuştur.⁴ Özellikle Sind bölgesine bazı Sahâbenin de geldiği düşünüldüğünde ilmî faaliyetlerinin aslında çok erken dönemde başladığı anlaşılmaktadır.⁵ Gucerât ve Deken gibi Hicaz'a deniz yoluyla yakın bölgelere yerleşen Müslümanlar da zamanla buradaki ilim hayatına etki etmiştir.⁶

Fetih hareketlerinin ardından İslamlaşma sürecine giren bölgede Arap ve Fars kültürleri başta olmak üzere pek çok etnik grubun katkısıyla İslâmî ilim geleneği oluşmuştur. Bu geleneğin şekillenmesiyle birlikte hadis ilminin seyri de değişmiştir.⁷ Nitekim belli bir süre sonra "Hindistan Fâtihî" olarak bilinen Gazneli Mahmud (ö. 421/1030) ile beraber devlet nezdinde hüküm Müslümanların eline geçmiştir.⁸

Hint alt kıtasında ilmî geleneğin şekillenmesinde sosyal ve siyasi etkenler belirleyici bir rol oynamıştır. Bu birikimin ilme dönüşmesi ise bölgede yetişen köklü âlimlere bağlıdır.⁹ Bölgeye Horasan ve Mâverâünnehir'den gelen âlimler ile Müslüman fatihler Hanefî ekolüne bağlı olduğundan bu mezhep zamanla

³ Fazl Ahmad Muhajer, *Tirmizî'nin Câmi'i Üzerine Hint Pakistan Alt Kıtasında Yazılan Başlıca Şerhler ve Özellikleri (Son Üç Asır)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025).

⁴ Muhammed Selim Şah, *ed-Dirâsetü'l-mukârene beyne Tuhfeti'l-ahvezi ve Meârifi 's sünen şerhay Câmi'i-Tirmizî* (İslâmbad: Camiatü'l-Allame İkbâl el-Meftûha, Doktora Tezi, 2005), 11; Durmuş Bulgur, *XIX. Yüzyıl Hint Kıtasında İslami Fikir Akımları* (Konya: Tablet Kitabevi, 2007), 1-5.

⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, ed. Ebû Fadl İbrâhîm (Beyrut: Darü't-Türâs, 1967), 4/181; Selim Şah, *Dirâsetü'l-mukârene*, 16.

⁶ Abdülhak ed-Dihlevî, *Lema'âtü't-tenkih fişerhi Mişkâtü'l Mesâbih* (Dimeşk: Darü'n-Nevâdir, 2014), (Tâkî Osmânî'nin takdimi) 21.

⁷ Ernst Arnold Alıkty Carl W, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center* (New York: South Asian Sufi Center, 1992), 281.

⁸ Fatma Aydın, "Bâbürlü Dönemi Hadis Geleneğinde Bir Türk Muhaddis: Abdülhak ed-Dihlevî et-Türkî", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/68 (ts.), 1312.

⁹ Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2015), 125-130; Selim Şah, *Dirâsetü'l-mukârene*, 17-23.

yaygınlık kazanmıştır. Şâfiî mezhebine mensup âlimlerin de bölgede varlık göstermesiyle birlikte iki mezhep arasındaki sorunlar erken dönemde hadis ilminin gelişmesini olumsuz etkilemiştir.¹⁰

Hint alt kıtasında hadis öğretimi tarih boyunca kesintiye uğramadan sürmüş olsa da ilk dönemlerde bu alan sınırlı bir çevrede ve belirli metinlerle temsil edilmiştir. Bu bağlamda öne çıkan şahsiyetlerden biri Radiyyüddîn es-Sâgânî'dir (ö. 650/1252).¹¹ Sâgânî'nin sahih hadislerden seçerek kaleme aldığı ve bu hadisleri nahiv konularına göre sistemleştirdiği *Meşârikü'l-Envâr* adlı eseri telif edildiği dönemden itibaren özellikle hadis, lügat ve gramer ilişkisini kuran yönüyle birçok ilim merkezinde rağbet görmüştür.¹² Eser, dilsel yaklaşımı önceleyen bir model olarak Hint alt kıtasında hadis merkezli faaliyetlere bir zemin oluşturmıştır.¹³ Ancak alt kıtada doğmuş olsa da hayatının önemli kısmını Bağdat gibi farklı ilmî merkezlerinde geçirmiş olan Sâgânî'nin Hint hadis geleneği üzerinde etkisi sonraki dönem âlimlerine göre daha sınırlı olmuştur.¹⁴

Sâgânî'nin bölgeyle sınırlı kalan etkisinin ardından Hintli âlimlerin ilgisini daha kalıcı biçimde çeken eser Begavî'nin (ö. 510/1116) *Mesâbihü's-Sünne*'si olmuştur. Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 741/1340 sonrası) bu metni geliştirerek sunduğu *Mişkâtü'l-Mesâbih*, beraberinde telif edilen râvi biyografisi (*el-İkmâl*) ile birlikte medreselerde tedrisat metni haline gelmiş ve yaygın olarak ezberlenmiştir.¹⁵ Eserin Hint alt kıtasındaki bu yaygınlığının arkasında Hicaz'a yapılan ilmî seyahatler belirleyici bir rol oynamıştır. Özellikle Abdülhak ed-Dihlevî (ö. 1052/1642) gibi isimler bu metni Hicaz'daki hocalarından tevarüs ederek bölgeye taşımıştır.¹⁶ Nitekim *Mişkât*'ın Hindistan'daki merkezî konumu, 1809 gibi erken bir tarihte bölgedeki ilk İngilizce hadis tercümesi olarak seçilmesine yol açacak kadar güçlü bir geleneğe dönüşmüştür.¹⁷

Mişkât geleneğinin bölgedeki kökleşmesiyle beraber Hicaz-Hint ilmî trafiğini besleyen başka isimler de öne çıkmaktadır. Bölgede etkin olan

¹⁰ Bulgur, *Hint Kıtasında İslami Fikir Akımları*, 59-60.

¹¹ Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fî'l-Hind*, 15; Ahmet Aydın, *Yavana İslam Medeniyetinin Büyük Havzası: Hint* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 219-220; Selim Demirci, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 214-215.

¹² Demirci, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum*, 25.

¹³ Aydın, *Yavana*, 146.

¹⁴ Selim Şah, *Dirâsetü'l-mukârene*, 35-38.; Mehmet Görmez, "Sâgânî, Radiyyüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/487-489.

¹⁵ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Selim Demirci, "el-Hatîb et-Tebrîzî ve *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014), 95-113; Selim Demirci, "Bir Tedris Metni Olarak *Mişkâtü'l-Mesâbih*", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2021), 251-273.

¹⁶ Abdülhak ed-Dihlevî, *Lema 'âtü't-tenkih*, 1/9 (Takdim).

¹⁷ Selim Demirci - Muhammet Ali Tuzlu, "Tracing the Footprints of a Book in the Indo-Persianate World and Hijaz: The Circulation of Khatîb al-Tabrîzî's al-İkmâl and Its Contribution to the Indian Scholarly Tradition", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (15 Haziran 2025), 25.

hadisçilerden Müttakî el-Hindî (ö. 975/1567), Hicaz'a yerleşerek eğitimini tamamlamış ve faaliyetlerini bu bölgede sürdürmüştür. *Kenzü'l-Ummâl* gibi derleme eserleriyle tanınan Müttakî el-Hindî, doğrudan alt kıtaya dönmese de Hicaz ile Hint alt kıtası arasındaki ilmî irtibatın merkezinde yer alarak bölgedeki hadis çalışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır.¹⁸ Onun ilmî mirası, rivayetlerin yeniden tedvîni ve hadislerin sistematik biçimde tasnifi bakımından bölgede kendisinden sonraki ilim hareketlerinin temelini oluşturmuştur. Öğrencisi Muhammed Tahir el-Fettenî'nin (ö. 986/1578) de bölgede hadis ilminin yayılmasına hizmetleri olmuştur.¹⁹ Bu noktada miladi 16. yüzyılın sonlarında Hicaz'da Hanefî kimliğinin pekiştirilmesine emsalsiz katkılarda bulunan Alî el-Kârî (ö. 1014/1605), önemli bir tarihsel figürdür. Alî el-Kârî, Memlûkler döneminde devam eden Şâfiî-Hanefî geriliminde, Hanefî mezhebini güçlü şekilde savunmuştur. Onun hadis eserlerine yazdığı şerhler Hanefî mezhebini hadis temelli bir zeminde savunması açısından önem taşımaktadır. Bu eserler, Hicaz'daki Hanefî hadis çalışmalarının somut sürekliliğini temsil etmektedir. Bu tarihsel zemin, on dokuzuncu yüzyılda Sehârenpûrî gibi âlimlerin elinde daha sistematik bir hâşiye geleneğine evrilecek olan hadise dayalı mezhep müdafaasının temelini oluşturmuştur.²⁰

Hint alt kıtasında önemli etkisi görülen âlimlerin genel olarak Hicaz ile bağlantı içinde olması dikkat çekicidir. Zira Bâbü'r hükümrancılığı döneminde Ekber Şah'ın (1555-1605) dinleri birleştirme projesi olarak ortaya attığı Din-i İlâhî düşüncesi, Müttakî el-Hindî ve Abdülvehhâb el-Muttakî (ö. 1001/1592) gibi pek çok âlimin Hicaz'a göç etmesine sebep olmuştur. Ancak bu durum Hint alt kıtasının Hicaz ile daha güçlü bağlantı kurmasına olanak sağlamıştır.²¹

Hicaz ile kurulan bu bağın en somut tezahürlerinden biri de Medine'de yerleşik olan Sindli muhacir âlimlerdir. Özellikle Ebû'l-Hasen Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî el-Kebîr²² (ö. 1139/1726) *Kütüb-i Sitte* ve *Müsned-i Ahmed* üzerine yazdığı hâşiyelerle Medine'de hadis halkası kurmuştur. *Sünenü't-Tirmizî*'ye yaptığı hâşiye büyük önem taşımakla birlikte tamamlanmamıştır.²³ Bu dönemde Sindli âlimler hadis metinlerini sadece rivayet etmekle kalmamış

¹⁸ Aydın, *Yavana*, 232-235.

¹⁹ Demirci, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum*, 25.

²⁰ Sohaib Baig, *Indian Hanafis in an Ocean of Hadith: Islamic Legal Authority between South Asia and the Arabian Peninsula, 16th – 20th Centuries* (Los Angeles: University of California, Doktora Tezi, 2020), 89-97.

²¹ Ahmet Aydın, *Şah Velîyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 30.

²² Hayatı ve eserleri hakkında bk. İbrahim Arvasi, *Hadiste Hâşiye Geleneği ve Meşhur Muhaşşi Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 97-260; Aydın, *Yavana*, 237.

²³ Muhammed Hıfzurrahman Kümillai, *el-Büdü'rü'l-madiyye fî teracimil Hanefiyye* (Kahire: Dâru's-Sâlih, 2018), 16/37-38.

aynı zamanda fıkıh-hadis ilişkisini yeniden sorgulayan derinlikli bir haşiye geleneği başlatmışlardır. Bu gelenek zamanla Şah Veliyyullah'ın hocalarının da içinde yer aldığı geniş bir ilmî silsilenin oluşmasına zemin hazırlamıştır.²⁴

Bu süreçte hadis ilminin bölgedeki yayılımı sadece Delhi ile sınırlı kalmamış, Lahor gibi merkezler de yine Hicaz bağlantılı bir eğitim zinciri oluşturmuştur. Bu noktada Abdullah b. Sadullah Lahorî (ö. 1083/1672), Hicazlı muhaddis Kutbüddîn Nehrevâlî'den aldığı icazetle Lahor'u hadis ilminin çekim merkezi haline getirmiştir. Onun, Medineli muhaddislere hocalık yapacak bir seviyeye ulaşması, Hintli âlimlerin hadis ilmindeki otoritesinin Hint-Hicaz hattında çift yönlü bir etkileşime sahip olduğunu göstermektedir. Aynı dönemde Lahor'da idari görevlerinin yanında telif faaliyetlerini sürdüren Yakûb Bennânî Lahorî (ö. 1098/1687) gibi isimler de hadis kültürünün gelişmesinde katkı sunmuşlardır.²⁵

Bölgedeki muhaddisler tarafından ilmî faaliyetler kesintisiz sürdürülse de Hint alt kıtasındaki hadis ders halkaları başlangıçta Hicaz'daki gibi doğrudan hadis metinlerinin okunup açıklandığı sistemli bir yöntemden ziyade, fıkıh öncelikli bir yaklaşım çerçevesinde teşekkül etmiştir. Bazı âlimlerin bireysel gayretleri haricinde 17. yüzyıl öncesi dönemde sistematik bir eğitim modelinden bahsetmek güçtür. Nitekim ilgili dönemdeki ilmî birikim genellikle fıkıh ve fetva sahalarıyla sınırlı kalmışken hadis eğitimi daha çok derleme eserlerin tedrisiyle sınırlı bir çerçevede yürütülmüştür.²⁶ Dolayısıyla bu süreçte hadis ilmi bağımsız bir disiplin olarak değil fikhî literatürü destekleyici bir yardımcı unsur olarak ele alınmıştır. Bu sebeple Hint alt kıtasında Hanefî mezhebinin hâkimiyeti hadis anlayışı ve yorumunda belirleyici bir rol oynamıştır.²⁷

17. yüzyılda Hint alt kıtasında hadis ilmi, Babür İmparatorluğu'nun sağladığı istikrar ortamında önemli bir dönüşüm geçirmiştir.²⁸ Bu dönemde hadis, önceki

²⁴ Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *Fihristü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât ve'l-müselâlat* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 1/148; Mehmet Özşenel, "Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/246; Baig, *Indian Hanafis in an Ocean of Hadith*, 137-144; Muhammed Enes Topgöl, "Nesâî'nin es-Sünen'i Üzerine Yazılmış Şerhler", *Hadis Şerh Literatürü II*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV, 2022), 222-233.

²⁵ Ramazan Çoban, *Abdülhak Dihlevî ve Hadisçiliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2025), 32-33.

²⁶ Selim Şah, *Dirâsetü'l-mukârene*, 39.

²⁷ Hint alt kıtasında Hanefî mezhebinin yaygınlığı erken dönemlerden itibaren dikkat çekmektedir. Örneğin ünlü İslam coğrafyacısı el-Makdisî (ö. 380/990) bölgeyi ziyaret ettiğinde kasabaların Hanefî fakihlerden hâli olmadığını, buna karşılık Mâlikî, Mu'tezilî veya Hanbelî âlimlerin bulunmadığını kaydetmektedir. Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-Takâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlim* (Dâru Sâdir, 1991), 481.

²⁸ Şah Cihan (1628–1658) döneminde mimarî sembollerle pekiştirilen bu hâkimiyet, Evrengzîb (1658–1707) döneminde hukukî bir zirveye ulaşmıştır. Evrengzîb'in emriyle telif edilen "Fetâvâ-yı Âlemgiriyye", bu dönemde mezhebî bağlılığı muhafaza etme gayesinin en somut örneğidir. Ahmet Özel, "el-Âlemgiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/366; Ömer Menekşe, *Selçuklu Fıkıh Âlimleri: Yükseliş Dönemi (455-485/1063-1092)* (Konya: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2023), 40.

yüzyıllarda olduğu gibi yalnızca teberrük elde etmek için okunan bir rivayet malzemesi olmaktan çıkmış, fikhî istinbat ve mezhep savunmasında merkezi bir rol oynamaya başlamıştır.²⁹ Bu değişimin en önemli mimarı Abdülhak ed-Dihlevî'dir.

Abdülhak ed-Dihlevî: Hadis İlminin Kurumsallaşması

Hadis ilminin Hicaz'daki klasik eğitim usulüyle Hint alt kıtasında yaygınlık kazanmasında Dihlevî ailesinin rolü büyüktür. Bu süreçte özellikle Abdülhak ed-Dihlevî hem telif ettiği eserleri hem de tesis ettiği medrese vasıtasıyla önemli bir konumda yer almıştır.³⁰ Dihlevî'nin 1586-1592 yılları arasında gerçekleştirdiği Hicaz seyahati bölgedeki hadis birikimini bizzat yerinde tahsil etmesine ve önemli muhaddislerden icazet almasına imkân tanımıştır. Bu seyahatte edindiği donanım, Hanefî fikhî ile hadis ilmini birleştiren bir yaklaşım geliştirmesini sağlamıştır. Memleketine dönüşünde bu birikimi öğrencilerine aktararak alt kıtadaki hadis çalışmalarını canlandırmıştır.³¹ Mekke'de bulunduğu yıllarda Şâfiî düşünceden ciddi biçimde etkilenen ve mezhep değiştirmeyi dahi düşünen Dihlevî, hocası Abdülvehhâb el-Müttakî'nin rehberliğiyle bu fikri terk etmiştir. Hocası ona Hanefîlerin de en az Şâfiîler kadar hadise dayandığını açıklayarak hadis merkezli Hanefîlik fikrini aşılamıştır.³² Daha sonra bu hocasından *Kütüb-i Sitte* icazeti almış ve yine onun yönlendirmesiyle 1591 yılında Hint coğrafyasına dönüp Delhi'de ilk sistemli hadis eğitimini başlatmıştır.³³

Delhi'ye döndükten sonra Abdülhak ed-Dihlevî Hanefî mezhebini savunurken Memlûk dönemi âlimi İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) mirasına yaslanmıştır. İbnü'l-Hümâm'ın hadisler üzerinden Hanefî mezhebini temellendirmedeki başarısını vurgulamıştır.³⁴ Bu yaklaşım, Hint alt kıtasındaki Hanefî şerh geleneğinin Memlûk ilmî mirasıyla olan güçlü bağını da gözler önüne sermektedir. Nitekim Abdülhak Dihlevî de *Lema'âtü't-tenkih* adlı şerhinde Hanefî mezhebinin görüşlerini hadisler üzerinden temellendirmiştir. Yine kendisine ait *Fethu'l-Mennân fî Te'yîdi Mezhebi'n-Nu'mân* adlı eseri, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini savunmak ve Hanefî mezhebinin hükümlerinin sahih

²⁹ Sohaib Baig, *Indian Hanafis in an Ocean of Hadith*, 107-110.

³⁰ Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fî'l-Hind*, 127.

³¹ Dihlevî konu hakkında eser oluşturarak icazet aldığı ve verdiği kimseleri haber vermiştir. Abdülhak ed-Dihlevî, *Zikru icâzâti'l-hadis fî'l-kadîm ve'l-hadîs* (Amman: Darü'l-Fetih, 2018).

³² Baig, *Indian Hanafis in an Ocean of Hadith*, 97-107.

³³ Muhammad İshaq, *India's Contribution to the Study of Hadith Literature* (East Pakistan: The University of Dacca, 1955), 149; Selim Şah, *Dirâsetü'l-mukârene*, 39-43; İsmail Hakkı Ünal, "Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/291.

³⁴ Çoban, *Abdülhak Dihlevî ve Hadisçiliği*, 177-179.

hadislerle uyumlu olduğunu ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır. Dihlevî böylece Hint alt kıtasında fıkıhın sadece taklitle değil hadis kaynaklarıyla desteklenerek anlaşılması gerektiği fikrini yerleştirmiş ve hadis merkezli Hint Hanevî ekolünün oluşmasına öncülük etmiştir.³⁵

Dihlevî'nin *Miškâtü'l-Mesâbih* üzerine kaleme aldığı Arapça *Lema'âtü't-tenkih fi şerhi Miškâtü'l-Mesâbih* ve Farsça *Eşi 'atü'l-Lema'ât fi şerhi Kitâbi'l-Miškât* adlı şerhler medrese çevrelerinde uzun süre temel ders kitabı olarak okutulmuştur.³⁶ Onun kurduğu medrese sünneti müdafaa konusunda önemli bir merkez olmuş ve “muhaddis” unvanı Abdülhak ed-Dihlevî ile özdeşleşmiştir.³⁷ Yarım asır boyunca yaptığı hizmetle Hint alt kıtasında hadis ilmi kurumsal bir karakter kazanmıştır.³⁸ En önemli başarısı fıkıh ve mantık ilimlerinin gerisinde kalan hadis ilmine müstakil bir konum kazandırmak olmuştur.³⁹

Bu ilmî iklimin merkezinde yer alan Abdülhak ed-Dihlevî'nin öğrencileri ve takipçileri onun başlattığı sünnet merkezli yaklaşımı daha da geliştirerek sürdürmüşlerdir. Farklı şehirlerden gelen öğrencilerinin katkısı ile hadis tedrisi zamanla Hint alt kıtasının muhtelif bölgelerinde de başlamıştır.⁴⁰ Yapılan şerh ve hâşiye çalışmalarıyla bu birikim medrese eğitiminde önemli bir yer edinmiştir.⁴¹

Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890), Hint diyarında İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren hadis ilminin yeterince gelişemediğini belirtmektedir. Ona göre bölge halkının felsefe ve aklî ilimlerle yoğun biçimde meşgul olması hadis ve Kur'ân ilimlerinin uzun süre ihmal edilmesine yol açmıştır. Hakim olan Hanevî fıkıh geleneğinin tahkike değil taklide dayanması ise sünnet merkezli bir ilmî anlayışın yerleşmesini engellemiştir. Bu durumun değişmesinde Abdülhak ed-Dihlevî'nin rolü belirleyici olmuş ve hadis ilmini sistematik biçimde bölgeye taşıyarak kalıcı bir ilmî gelenek oluşturmuştur.⁴² Ancak bu değerlendirme önceki dönemlerde bölgede hiç hadisçinin bulunmadığı şeklinde anlaşılmamalı,

³⁵ Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 20014), 67; Demirci - Tuzlu, “Tracing the Footprints of a Book in the Indo-Persianate World and Hijaz”, 21.

³⁶ Abdülhak ed-Dihlevî, *Lema'âtü't-tenkih*, 1/13 (Takdim).

³⁷ Abdülhak ed-Dihlevî, *Lema'âtü't-tenkih*, 1/36-37.

³⁸ Abdülhay b. Fahriddin Abdülhay el-Haseni, *İ'lam bimen fi tarihi'l-Hind mine'l-a'lâm = Nüzhetü'l-havâtur ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzir* (Beyrut: Dâru Ibn Hazm, 1999), 5/554.

³⁹ Abdülhak ed-Dihlevî, *Lema'âtü't-tenkih*, (Tâkî Osmânî'nin takdimi) 1/21.

⁴⁰ Abdülhak ed-Dihlevî, *Lema'âtü't-tenkih*, 1/38; Fatma Aydın, “Bâbürlü Dönemi Hadis Geleneğinde Bir Türk Muhaddis: Abdülhak ed-Dihlevî et-Türkî”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/68 (ts.), 1310; Ramazan Çoban, “Abdülhak Dihlevî ve Neslinin Hint Altkıtası'nda Hadis İlminin Yayılmasına Katkıları”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 393.

⁴¹ Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 66-67.

⁴² Sıddık Hasan Han, *el-Hutta fi zikri's-Sıhahî's-Sitte* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 145.

daha çok hadis ilminin sistematik aktarımı ve sürekliliği bağlamında ele alınmalıdır.

Abdülhak Dihlevî yaşadığı dönemin dinî ve sosyal meselelerine hadisler özelinde cevap aramıştır.⁴³ Bu çabanın bir yansıması olarak vasiyetinde de halkın sorunlarıyla ilgilenmek yerine gösteriş yapan fakihlerden ve cahil sofu tabakasından uzak durmayı nasihat etmiştir.⁴⁴ Sonuç olarak Abdülhak Dihlevî Kütüb-i Sitte'nin icazetini Hicaz'da elde etmiş ve bu birikimi Delhi'ye taşımıştır. Ancak hadis öğretiminde genel olarak *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i esas almıştır.

Hint alt kıtasında hadis ilminin kurumsallaşma çabaları, Abdülhak ed-Dihlevî'den sonra oğlu ve halefî olan Nûrülhak ed-Dihlevî (ö. 1073/1662) üzerinden devam etmiştir. 983/1575 yılında Delhi'de doğan Nûrülhak, temel dinî ilimleri babasından tahsil etmiş ve onun vefatıyla birlikte medresenin idaresini üstlenerek ilmî mirası devralmıştır. Döneminin saygın Hanefî âlimlerinden biri olarak babasının eserlerini okutmuş ve ondan aldığı hadis icâzetlerini yeni nesillere aktarmıştır. Nûrülhak'ın *Sahîh-i Buhârî* üzerine kaleme aldığı altı ciltlik Farsça şerhi *Teyşîru'l-kârî* ve Tirmizî literatürüne katkı sağlayan *Şerhu Şemâ'ili't-Tirmizî*'si, bölgedeki erken dönem şerhlerinin hacimli örneklerindendir. Abdülhak ed-Dihlevî hadis öğretiminde genellikle *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i esas alırken, Nûrülhak'ın *Sahîh-i Buhârî* eksenli bir tedrisata ağırlık verdiği görülmektedir.⁴⁵ Bu tercih, bölgedeki hadis çalışmalarının yavaş yavaş temel kaynaklara yöneldiğinin erken bir işaretidir.⁴⁶

Bu ilmî çizgi Nûrülhak'ın torunu ve “Şeyhü'l-İslâm” unvanıyla anılan Muhammed b. Fahrüddîn (ö. 1180/1766) tarafından da sürdürülmüştür. Böylece Delhi, hadis eğitiminin nesiller boyu sürdüğü bir merkez haline gelmiştir.

Abdülhak Dihlevî'nin torunlarının hem *Sahîh-i Müslim* hem de *Sahîh-i Buhârî* üzerindeki yoğun mesaipleri, ailenin hadis literatürünü kuşatıcı bir perspektifle ele aldığını kanıtlamaktadır.⁴⁷ Buna rağmen, Nûrülhak ve haleflerinin çabaları hadis ilminin yayılması açısından kıymetli olsa da, bu dönemde hadis henüz eğitim sisteminin mutlak merkezi haline gelmemiştir.⁴⁸

⁴³ Örneğin Abdülhak Dihlevî, halk arasında yaygınlaşan bazı batıl inanış ve uygulamaları eleştirmek üzere *Tahkiku mâ sebete bi's-Sünne mine'l-'amâl fî eyyâmi's-sene* adlı risâlesini kaleme almıştır. Abdülhay el-Haseni, *I'lam bimen fî tarihi'l-Hind mine'l-a'lâm = Nüzhetü'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzir*, 5/555.

⁴⁴ Abdülhay el-Haseni, *I'lam bimen fî tarihi'l-Hind mine'l-a'lâm = Nüzhetü'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzir*, 5/557.

⁴⁵ Halîk Ahmed Nizâmî, *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dihlevî: Hayatuhu ve Âsâruhu (958 1056 H.)*, çev. Muhammed Ekrem en-Nedvî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2013), 232-233; Ünal, “Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin”, 9/291.

⁴⁶ Aydın, *Dihlevîlik*, 32.

⁴⁷ Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 53; Çoban, *Abdülhak Dihlevî ve Hadisçiliği*, 33.

⁴⁸ Abdülhak ed-Dihlevî, *Lema'âtü'l-tenkih*, 21.

Hadis ilmi, fıkıh odaklı medrese müfredatı içerisinde destekleyici bir unsur olarak kalmıştır. Nitekim Hint alt kıtasındaki hadis çalışmalarının asıl büyük dönüşümü ve bugün bile devam eden silsilelerin membaı, Şah Veliyyullah Dihlevî ile başlayacaktır. Şah Veliyyullah öncesi bu faaliyetler bir nevi toprağı işleme süreci olarak görülmelidir.⁴⁹

Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Faaliyetleri

Kendisinden önce son derece önemli çalışmalar yapılmış olsa da Şah Veliyyullah'ın hadis sahasındaki etkisi çok daha dikkat çekicidir. Özellikle Hicaz yolculuğı, onun fikir dünyasının şekillenmesinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Zira hem eserlerinin büyük çoğunluğunu bu seyahat sonrasında kaleme almış hem de başlattığı ihya düşüncesini Hicaz'da edindiğı birikime dayandırmıştır.⁵⁰

Şah Veliyyullah, babası başta olmak üzere pek çok âlimin tedrisinden geçmiş ve çeşitli eserler için icazet almıştır. Senetli biçimde hadis eserlerinin icazetine sahip olmaya büyük önem vermiş ve İslâmî ilimlerde senedin öneminden bahsetmiştir.⁵¹ Hadis eserlerini tabakalara ayırarak açıkladığı *İthâfû'n-nebih fima yehtâcu ileyhi'l-muhaddisu ve'l-fakih* ve *el-İrşâd ilâ mühimmâti ilmi'l-isnâd* adlı eserlerinde almış olduğı icazetler senedleri ile beraber aktarılmıştır.⁵² Yaşadığı asırdaki âlî isnatlara sahip olduğunu söyleyen Şah Veliyyullah Hicaz'a gitmeden dahi semâ ve kıraat yolu ile babası aracılığıyla belli eserlerin icazetini almıştır. Daha sonra Medine-i Münevvere'de Ebû Tahir el-Kürdî'den (ö. 1145/1734) hadis eserlerinin yanı sıra tefsir, fıkıh, kelâm, lügat ve tasavvuf gibi pek çok eserin icazetini elde etmiştir. Şah Veliyyullah, ilim bakımından zamanının en iyisi olduğunu ifade ettiğı hocasından Buhârî'nin eserini baştan sona okuyarak⁵³ bazı eserleri ise tam okumadan hocasının bütün merviyâtını icazet yolu ile elde etmiştir.⁵⁴

Şah Veliyyullah'ın Hicaz'da farklı hocalardan hadis dersi alması, dönüşünde bu canlılığın alt kıtada yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Zira yaşadığı dönemde 'Ders-i Nizâmî' olarak bilinen medrese programında felsefe ve mantık

⁴⁹ Aydın, *Dihlevîlik*, 32.

⁵⁰ Abdulhamit Birişik, "Medrese (Hint Alt Kıtasında Medrese)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/338; Aydın, *Dihlevîlik*, 58, 123.

⁵¹ Şah Veliyyullah konu hakkında şöyle söylemiştir: "Eğer isnad olmasaydı, şeriat devam etmez, haberler yalanla ve uydurma ile karışır, güvenilir olmazdı. Aynı şekilde "lem taşır" (sağlamlaşmamış) şeklinde gelen bir nüsha da buna dahildir; zira aslı bilinmeyen ve taşıyanı meçhul olan bir metne itimat edilmez." Şah Veliyyullah Dihlevî, *el-İrşâd ilâ mühimmâti ilmi'l-isnâd* (Taif: Dârü'l-Âfâk, 2009), 24.

⁵² Şah Veliyyullah Dihlevî, *İthâfû'n-nebih fima yehtâcu ileyhi'l-muhaddisu ve'l-fakih*, çev. Muhammed Üzeyir Şems (Lahor: Mektebetü's Selefîyye, 2003); Dihlevî, *el-İrşâd*.

⁵³ Dihlevî, *İthâfû'n-nebih*, 81.

⁵⁴ Dihlevî, *İthâfû'n-nebih*, 75-76, 82.

derslerine hadise göre daha fazla ağırlık verilmekteydi.⁵⁵ Şah Veliyyullah bu dengesizliği gidererek hadis ilmini müfredatın merkezine taşımıştır.⁵⁶ Abdülhak ed-Dihlevî'nin medresesinde yalnızca *Miškâtü'l-Mesâbih* okutulduğu göz önüne alındığında, onun müfredatının hadis ilmine çok daha kapsamlı bir yer verdiği anlaşılmaktadır.⁵⁷

İslah/İhya Hareketi

Şah Veliyyullah'ın yaşadığı dönem, Babür İmparatorluğu'nun zayıflaması ve medreselerde felsefe-mantık ağırlıklı eğitimin hadis ilmini gölgelemesi gibi sorunlarla damgasını vurmuştur. Bu bağlamda Şah Veliyyullah'ın hadis merkezli ıslah faaliyetleri tek başına ortaya çıkmış bir hareket olmaktan ziyade 17. yüzyıldan itibaren Hicaz ile Hint alt kıtası arasında gelişen daha geniş bir ilmi etkileşimin ürünüdür. Bu dönemde Hicaz, Şâfiî muhaddislerin ağırlıkta olduğu bir hadis merkezi konumundaydı ve Hint bölgesinden gelen âlimlerin eğitim aldığı başlıca merkez işlevi görüyordu. Örneğin Şah Veliyyullah, Sindli âlim İbrâhîm el-Kûrânî (ö. 1101/1689) ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî (ö. 1134/1722) gibi Şâfiî muhaddislerden hadis tahsili yapmıştır.⁵⁸ Bu eğitim, onun Hanefî mezhebine olan bağlılığını gevşetmiş ve hadis-fıkıh ilişkisinde yeni bir esneklik alanı doğurmuştur. Dolayısıyla Şah Veliyyullah'ın hadis ihyası çalışmalarını değerlendirirken, 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hicaz'da şekillenen ve Hint âlimlerini doğrudan etkileyen bu hadis-mezhep gerilimini göz önünde bulundurmak gerekmektedir.⁵⁹

18. yüzyıl Hint alt kıtası Müslüman toplum için iki temel tehdidin eş zamanlı olarak yaşandığı kritik bir dönemdir. İlk tehdit, Bâbürlü Devleti'nin merkezi otoritesinin zayıflamasıyla ortaya çıkan siyasi çözülme süreci, Müslümanların yüzyıllardır sahip oldukları siyasi güvenceyi ortadan kaldırmıştır. İkinci ve belki daha derin olan tehdit ise kültürel ve dinî alandaki yıkımdır. Müslüman toplum, İslâmî köklerinden giderek uzaklaşmaya başlamıştır. Sayıca azınlık durumundaki Müslümanlar bölgenin hakim kültürü olan Hindu geleneklerin güçlü etkisi altında kalmış ve bu etki özellikle tasavvuf alanında belirgin hale gelmiştir. Ekber Şah döneminde ortaya çıkan “Din-i İlâhî” girişimi Hindu

⁵⁵ Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfetü'l-İslamiyye fi'l-Hind* (Kahire: Hindâvî, 2012), 16; Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 87.

⁵⁶ Aydın, *Dihlevîlik*, 126-127.

⁵⁷ Aydın, *Dihlevîlik*, 29.

⁵⁸ Bu âlimler hakkında bk. Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 271-278.

⁵⁹ Sohaib Baig, *Indian Hanafis in an Ocean of Hadith: Islamic Legal Authority between South Asia and the Arabian Peninsula, 16th – 20th Centuries* (Los Angeles: University of California, Doktora Tezi, 2020), 37-140; Muntasir Zaman, “Hidden in the Margins: Contesting Legal Authority in Marginal Hadith Glosses”, *Islamic Law and Society*, (2025), 8-9.

etkisinin İslâmî yapıyı tehdit edecek düzeye ulaştığının somut göstergesidir.⁶⁰ Bu dönemde Müslümanlar arasında Hindu gelenekleriyle karışmış bir din anlayışı yaygınlaşmış, evlilik, doğum ve ölüm gibi temel toplumsal alanlarda Hindu-Müslüman ortak uygulamaları oluşmuştur. Bu durum İslâmî ibadet, inanç ve muamelat sahalarına gayr-i İslâmî unsurların sızmasına yol açmıştır. Bu karmaşık ortamda Şah Veliyyullah, İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin (ö. 1034/1624) başlattığı ıslah hareketinin devamcısı olarak sahneye çıkmıştır.⁶¹ İmam-ı Rabbânî, Ekber Şah'ın "Din-i İlâhî" projesine karşı Nakşibendî-Müceddidî çizgide bir direniş başlatmış ve İslam'ın saflığını koruma çabasına girişmiştir. Şah Veliyyullah bu mirası devralmış ancak onu daha sistematik ve hadis merkezli bir zemine oturtmuştur.⁶² Şah Veliyyullah'ın ihya düşüncesi İslam'ın sahih kaynaklara dayalı özüne dönüşünü ve Hindu etkilerinden arındırılmasını amaçlamıştır.⁶³ Bu bağlamda o, kendi ilmî çabasını şöyle ifade etmiştir:

*"Hazreti Peygamber'den menkûl olan dini ona sonradan dâhil olan ve tahrîf edilen hususlardan ayırdım; neyin sünnet olduğunu ve neyin hangi fırkalar tarafından ihdâs edilmiş bid'at olduğunu ortaya koyup bunu ifade ettim."*⁶⁴

Şah Veliyyullah'ın fıkıh ve mezheplerle ilgili düşünceleri, onun ıslah ve ihya hareketinin ilmî boyutunu güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Hint alt kıtasında bulunan Hanefî ve Şâfiî mezhepleri içerisinde Şah Veliyyullah, özellikle Hanefî fakihlerini ağır bir dille eleştirmiştir. Şah Veliyyullah'ın eleştirilerinin merkezinde taklidin yaygınlaşması yer almaktadır. Şah Veliyyullah'a göre, kendi dönemindeki bazı fıkıh âlimleri felsefî tartışmalara ve tahrîclere aşırı şekilde dalmıştır. Buna karşılık Kur'an ve Sünnet'e dayalı doğrudan bilgi üretiminden uzaklaşmışlardır. Hadislerle karşılaştığında, mezhep görüşüne aykırı olması halinde bu rivayetlerin dikkate alınmaması, onun nazarında fıkıh ilminin temelinden sapması anlamına gelmektedir.⁶⁵ Bu durumun temelinde hicrî dördüncü asırdan itibaren oluşan taklid geleneği yattığını savunan Şah Veliyyullah, fakihlerin seleflerinin görüşlerini sadece

⁶⁰ Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 140.

⁶¹ Ebû'l-Hasan Nedvî, *Da'vetü'l-İslamiyyeti fi'l-Hind* (Hindistan: Mecmaü'l-İslâmiyye, 1986), 12-13.

⁶² Fatih Güngör, "Bir Müceddid Olarak Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'de Tevhid ve Şirk Anlayışı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (Kasım 2019), 384.

⁶³ Aydın, *Dihlevîlik*, 71-72.

⁶⁴ Şah Veliyyullah Dihlevî, "el-Cüz'ü'l-Latîf fî Tercemeti'l-Abdî'z-Zaîf (Zor Zamanda Âlim Olmak: Şâh Veliyyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı)", çev. Özgür Kavak, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17 (Aralık 2004), 132.

⁶⁵ Bulgur, *Hint Kıtasında İslami Fikir Akımları*, 82.

ezberlediğini ve bunları delilsiz biçimde savunduğunu belirtmektedir. Artık mezhep görüşleri dinin kendisi gibi kabul edilmekte, hadislerle karşılaşıldığında mezhebin düşüncesi öncelenerek rivayetler ihmal edilmektedir.⁶⁶

Şah Veliyyullah ayrıca kendi dönemindeki ilim anlayışının da yüzeysel ve şekilci olduğunu vurgulayarak, sarf, nahiv, meânî gibi alet ilimlerine yoğunlaşmanın hakiki ilmi oluşturmadığını, esas ilmin Kur'an'ın derin anlamlarını ve hadisleri anlamayı hedefleyen çalışmalar olduğunu savunmaktadır. Gerçek âlimin Hz. Peygamber'in namazını, orucunu araştıran kimse olduğunu belirten Şah Veliyyullah'ın ihya anlayışı sahih hadisler merkeze alınarak bidatler ile mücadele etme düşüncesine dayanmaktadır.⁶⁷ Şah Veliyyullah mezheplerin tümüyle reddini savunmamakta, ancak mezhep taassubunu aşarak, sahih hadisler ve Kur'an ile amel etme zorunluluğunu vurgulamaktadır. Kendisinin müceddid olduğunu da iddia eden Şah Veliyyullah bozulan toplumun hadis merkezli fıkha ihtiyacı olduğunu düşünerek hareket etmiştir.⁶⁸ Bu sebeple ihya hareketine girişecek mücedid kimsenin muhaddis ve fakih kimliğinin bulunması gerektiğine inanmaktadır. Zira mezheplerin fetvalarını ezberleyen fakihleri kınayan ve bunu taklid olarak gören Şah Veliyyullah doğrudan sahih hadis metinlerini ele almayı teklif etmektedir. Çözüm olarak sunduğu yolda Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve Şâfiî gibi mutlak müctehidlerin görüşlerinden nakledilen meseleler, önce hadis kaynaklarına arz edilerek değerlendirilecektir. Arz edilecek kaynaklar arasında öncelikle İmam Mâlik'in el-*Muvatta'*, Buhârî ve Müslim'in eserleri daha sonra ise Tirmizî ve Ebû Dâvûd'un eserleri yer almaktadır. Bu meselelerin, Sünnet ile örtüşmesi durumunda benimsenmesi açıkça Sünnet'e aykırı olanların ise terk edilmesi esastır. Böylece mezheplerin görüşleri Sünnet ile uyum içinde olup olmadıkları yönünden sürekli bir denetime tabi tutulmuş olmaktadır.⁶⁹

Şah Veliyyullah Dihlevî'nin şekillendirdiği bu ilmî gelenek, bölgedeki hadis eğitiminin yapısını köklü biçimde dönüştürmüştür. Özellikle altı temel hadis külliyyatının sistematik olarak okutulmasını yaygınlaştırması, onun ihya projesinin somut bir yansımasıdır. Artık resmî tahsillerini tamamlayan talebeler, hadis ilminde derinleşmek ve eserlere dair icazet elde etmek amacıyla Delhi'ye yönelmeye başlamıştır. Abdülhay el-Hasenî'nin ifadesiyle, Şah Veliyyullah'tan o kadar çok kimse hadis almıştır ki nihayet Hint alt kıtasında her isnad ona dayanmaktadır.⁷⁰ Günümüzde Güney Asya'daki hadis rivayet silsilelerinin

⁶⁶ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliga*, thk. Seyyid Sâbık (Beyrut: Dârü'l-Cil, 2005), 1/259-263.

⁶⁷ Aydın, *Dihlevîlik*, 105-122.

⁶⁸ Aydın, *Dihlevîlik*, 130.

⁶⁹ Aydın, *Dihlevîlik*, 213-214.

⁷⁰ Abdülhay el-Hasenî, *İ'lâm bimen fî târihi'l-Hind mine'l-a'lâm = Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1999), 7/911.

büyük çoğunluğunun kendisi üzerinden aktarılması da bu etkinin kalıcılığını göstermektedir.

Şah Veliyyullah'ın vefatından sonra, onun temsil ettiği hadis geleneği aile mensupları tarafından sürdürülmüştür.⁷¹ İlk olarak Şah Veliyyullah'ın oğlu Abdülazîz ed-Dihlevî (ö. 1239/1824) bu geleneği sürdürmüş, onun ardından torunu Şeyh İshâk b. Muhammed (ö. 1262/1846) hadis tedrisinde merkezi bir rol üstlenmiştir. Şeyh İshâk'tan sonra Şah Veliyyullah geleneği içinde hadis-mezhep ilişkisi bağlamında Hanefî mezhebini hadis merkezli olarak savunanlar ile Nezîr Hüseyin ed-Dihlevî (ö. 1902) üzerinden Ehl-i Hadîs ekolü oluşmuştur.⁷² Zira Şah Veliyyullah'ın mezhep otoritesini hadislerle denetleme düşüncesi Ehl-i Hadîs ekolünün doğuşuna zemin hazırlamıştır.⁷³ Ehl-i Hadîs hareketi, mezhep sistemini tarihsel bir çerçeveye oturtturarak hadislere tabi olmayı savunmuştur.⁷⁴ Diğer taraftan Ehl-i Hadîs'in eleştirileri karşısında Dârü'lûlûm Diyobend çevresindeki Hanefî âlimlerin fikhî bakış açılarında köklü bir dönüşüm yaşanmıştır.⁷⁵ Geleneksel çevrede kapsamlı bir ilmî müdafaa hattı kurulmuştur. Şah Veliyyullah'ın mirasını Hanefîlik ekseninde yeniden tahkim eden bu silsile, yeni ilmî meydan okumaya mezhebi hadis ilmiyle bütünleştiren bir yaklaşımla karşılık vermiştir. Her iki hareket de kendisini Dihlevî'nin ilmî mirasının gerçek temsilcisi olarak konumlandırmaktadır.⁷⁶ Buna rağmen hadis-fıkıh ilişkisi konusunda keskin ayrışmalar sergilemektedirler.⁷⁷

⁷¹ Bulgur, *Hint Kitasında İslami Fikir Akımları*, 100-101.

⁷² Muhammed Zekeriyâ Kandehevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim*, 1/27-30 (Mukaddime).

⁷³ Ehl-i Hadîs hareketinin Hint alt kıtasındaki önde gelen temsilcileri arasında Şeyh Muhammed Murtaza el-Bilgiramî (ö. 1300/1883), Şeyh Nevvâb Siddîk Hasan Han el-Kennevî (ö. 1307/1890) ve özellikle Şeyh Nezîr Hüseyin ed-Dihlevî gibi isimler yer alır. Nezîr Hüseyin, hem hadis ilmi hem de bu hareketin fikrî önderliği açısından önemli bir yere sahip olup, döneminde “Şeyhu'l-küll fi'l-küll” unvanıyla anılmıştır. Bu grup, Hindistan'da mezhep ötesi bir sünnilik iddiasıyla öne çıkmış, taklidi reddedip ictihadı esas alan bir anlayış geliştirerek hadis merkezli bir dinî metodoloji benimsemiştir. Selim Şah, *Dirâsetü'l-mukârene*, 3.

⁷⁴ Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind*, 130.

⁷⁵ Muhammed Selim Şah, *ed-Dirâsetü'l-mukârene beyne Tuhfeti'l-ahvezi ve Meârifeti's sünen şerhay Câmi'i-Tirmizi* (İslâmbad: Camiatü'l-Allame İkbâl el-Meftûha, Doktora Tezi, 2005), 2.

⁷⁶ Muntasir Zaman, “Hidden in the Margins: Contesting Legal Authority in Marginal Hadith Glosses”, *Islamic Law and Society*, (2025), 2-10.

⁷⁷ Bu ilmî atmosferde, Hanefî geleneği savunma ihtiyacı bazı âlimlerde daha belirgin bir karakter kazanmıştır. Muhammed Zekeriyâ el-Kandehevî, Ehl-i Hadîs hareketinin alt kıtada kurumsallaştığı bir dönemde yaşamıştır. Bu sebeple Kandehevî, Hanefî mezhebini savunma ve hadis ilmiyle temellendirme gayretini oldukça ileri bir noktaya taşımıştır. Onun ilmî faaliyeti, mezhep sisteminin geleneksel yapısını koruma yönünde bir çaba olarak görülebilmektedir. Bu durum eserlerinde Hanefîlik lehine gösterdiği yoğun hassasiyetin de temel motivasyonudur. Onun bu tutumu, ilmî çevrelerde şu sözlerle dikkat çekici bir eleştiriyi konu olmuştur:

“Hanefî mezhebini destekleme konusunda aşırıya kaçacak kadar mübalağa etti; öyle ki, her meselede istisnasız Hanefî mezhebini tercih etti. Üstelik bu [tercihleri], Mâlikî fıkının temel kaynaklarından biri sayılan bir kitaba şerh yazarken yaptı!” Kandehevî'nin özellikle İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* üzerine kaleme aldığı *Evcezü'l-Mesâlik* adlı şerhinde sergilediği bu tavır, Ehl-i Hadîs'in nass merkezli yaklaşımlarına karşı, Hanefî fıkının hadis birikimiyle olan derin bağımlı ispatlama gayretinin bir yansımasıdır. Bir başka deyişle, Ehl-i Hadîs'in mezhep sisteminin tekeline dönüştürme hamlesi, Kandehevî'de karşıt bir yaklaşımın

Son Dönem

Bu bölümde 19. yüzyıl ortalarından başlayarak günümüze kadar uzanan süreçte Hint alt kıtasındaki hadis faaliyetlerinin gelişimi ele alınmaktadır. Özellikle 1857 İsyanı sonrası sömürge dönemi ve 1947’de Pakistan’ın kuruluşuyla şekillenen bu dönem, Hanefî hadis geleneğinin yeniden yapılandırıldığı ve kurumsallaştığı kritik bir evreyi temsil etmektedir.⁷⁸

19. yüzyılın ortalarından itibaren Hint alt kıtası, İngiliz sömürgecilğine karşı yürütülen bir direniş sürecine tanıklık etmiştir. 1857 yılında gerçekleşen Hint İsyanı, Müslüman ve Hindu halkın İngiliz Doğu Hindistan Şirketi’ne karşı ortak bir cephe oluşturduğu ilk büyük direniş hareketi olmuştur. Ancak bu ayaklanma başarısızlıkla sonuçlanmış ve ardından İngiliz yönetimi, böl ve yönet politikasını devreye sokarak Hindu-Müslüman birlikteliğini bozmaya çalışmıştır.⁷⁹ Özellikle 1920’li yıllarda Hindu milliyetçiliğinin körüklenmesi ve Müslümanlara yönelik sistematik baskılar, bölgedeki dinî-mezhebî gerilimleri tırmandırmıştır.⁸⁰

Bu süreçte ulemâ hem siyasi hem de ilmî direnişin öncülüğünü üstlenmiştir. Mahmud Hasan Diyobendî, Hüseyin Ahmed el-Medenî, Muhammed Ali, Şevket Ali ve Ebü’l-Kelâm Âzâd gibi âlimler İngiliz karşıtı faaliyetler nedeniyle tutuklanmış ve Malta adasına sürgün edilmiştir (1917-1920). Üç yıl süren bu sürgün dönemi, Diyobend geleneğinin siyasi kimliğinin şekillenmesinde dönüm noktası olmuştur.⁸¹

1947 yılında Hindistan’ın bağımsızlık kazanması ve Pakistan’ın ayrı bir devlet olarak kurulması, ulemâ arasında derin bir tartışma yaratmıştır. Zafer Ahmed et-Tehânevî (ö. 1974), Şebbîr Ahmed el-Osmânî⁸² (ö. 1949) ve Muhammed Hasan el-Emritsârî (ö. 1918) gibi âlimler Pakistan’ın kurulmasını

gelişmesine yol açmış ve onu, Mâlikî metinlerini şerh ederken dahi Hanefîliğin hukukî konumunu güçlendirmeye iten bir refleksle sevk etmiştir. Seyyid Abdülmâcid Gavri, “Menhecü’ş-Şeyh Muhammed Zekerîyyâ el-Kândehevî fî kitâbihi “Evcezü’l-mesâlik ilâ Muvatta’i Mâlik”, Menhecîyyetü’t-tasnîf ve’t-te’lîf inde ulemâi’l-hadis kadîmen ve hadîsen (Malezya: Ma’hedü Dirâsâti’l-Hadisî’ş-Şerîf (İnhâd) - el-Câmiatü’l-İslâmiyyetü’l-Âlemiyyetü bi-Selâncûr, 2019), 240.

⁷⁸ Enbiya Yıldırım, *Hadis Meseleleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008), 56-58.

⁷⁹ 1857 ayaklanmasının bastırılmasından sonra İngiliz yönetimi özellikle Müslümanlara yönelik sistematik bir baskı politikası uygulamıştır. Müslümanlar ekonomik ve sosyal olarak zayıflatılmaya çalışılmış, ayaklanmanın sorumlusu olarak görülmüşlerdir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Saeyd Rashed Hasan Chowdury, *Hint Altıtasında İslami Birliğin Dinamikleri -Süfilik ve Selefilik İkileminde Bir İmkân Arayışı-* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2025), 29-31; Bulgur, *Hint Kıtasında İslami Fikir Akımları*, 20-23.

⁸⁰ Saeyd Rashed Hasan Chowdury, *Hint Altıtasında İslami Birliğin Dinamikleri*, 30.

⁸¹ Ahmed, *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslam*, 163; Saeyd Rashed Hasan Chowdury, *Hint Altıtasında İslami Birliğin Dinamikleri*, 91.

⁸² Hayatı hakkında bk. Erdinç Ahatlı - Inam Ul Haq, “ŞEBBÎR AHMED OSMÂNÎ VE ‘FETHU’L-MÜLHİM Bİ-ŞERHÎ SAHÎHİ’L-İMÂM MÜSLİM’ ADLI ESERİ”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*, (18 Haziran 2018), 25-27.

desteklemiş ve Müslümanların ayrı bir devlette yaşaması gerektiğini savunmuştur. Buna karşılık Hüseyin Ahmed el-Medenî, Muhammed Zekeriya el-Kandehlevî ve Abdülkadir er-Râipûrî (ö. 1962) gibi Diyobendî geleneğinin önde gelen isimleri, Hindistan'da kalmayı tercih etmiş ve Müslümanların bu topraklarda varlıklarını sürdürmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Bu süreçte Muhammed Yusuf el-Kandehlevî'nin (ö. 1965) önderliğindeki Tebliğ Cemaati de, Müslümanların manevî direncini güçlendirmek amacıyla yoğun bir faaliyet yürütmüştür.⁸³

İngiliz sömürge döneminde hadis geleneği, ilmî ve siyasi bir direnç unsuru haline gelmiştir. Müslümanlar askerî sahada etkili olamayınca, ilim ve eğitim yoluyla direnişi güçlendirmeyi hedeflemişlerdir.⁸⁴ Bu bağlamda 1866 yılında kurulan Dârülulûm Diyobend, Hanefî temelli medrese sisteminin yeniden yapılandırıldığı bir merkez olmuştur.⁸⁵ Kuruluşundan yalnızca yüz yıl geçtikten sonra Diyobend medreselerinin sayısının binleri aşması, Hint alt kıtasında ne denli etkili olduklarını göstermektedir.⁸⁶ Günümüzde Pakistan, Hindistan, Bangladeş ve Afganistan başta olmak üzere Güney Asya coğrafyasında Diyobend geleneğine bağlı medreselerin sayısının on binleri aştığı tahmin edilmektedir.⁸⁷ Bu durum, Diyobendîliğin yalnızca bir ilmî gelenek değil aynı zamanda bölgesel ölçekte etkili bir dinî-sosyal hareket haline geldiğini göstermektedir.

Şah Veliyyullah'ın ihya düşüncesi ile sahih hadise vurgu yapması, medreselerde hadis musannefatının okunmasını yaygınlaştırmıştır. 1857 sonrasında Dihlevî geleneği, Ehl-i Hadîs, Diyobend ve Birelvîler şeklinde çeşitli yönelimlere ayrılmıştır. Ehl-i Hadîs mensupları, Diyobendileri Hanefî mezhebine olan bağlılıklarını sürdürmeleri yönünden, Birelvîleri ise tasavvufa yeterince mesafe koymamaları nedeniyle eleştirmiştir.⁸⁸ Hanefîlerin Hanefî mezhebine olan bu bağlılığı, Şah Veliyyullah'ın içtihat ve yenilik arayışıyla tam bir uyum içinde olmayıp onun fıkıh anlayışının geleneksel Hanefî çerçevede yeniden yorumlanması olarak değerlendirilebilir.

Diyobend medreseleri, eğitim modeli olarak klasik Ders-i Nizâmî sistemini temel almıştır. Ancak Şah Veliyyullah'ın ilmî mirasına uygunluk göstermek amacıyla hadis öğretimine daha fazla ağırlık vererek *Kütüb-i Sitte*'yi eğitim programlarına katmışlardır. Bu kurumlarda “şeyhu'l-hadîs” unvanını taşıyan

⁸³ Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim*, 1/22-27.

⁸⁴ Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860 1900*. (New Jersey: Princeton University Press, 1982), 87-88.

⁸⁵ Aydın, *Yavana*, 322-325.

⁸⁶ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 86.

⁸⁷ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 88.

⁸⁸ Aydın, *Yavana*, 321.

hocalar ilmî otoritenin en yüksek mertebesi olarak görülmektedir. Tasavvuf alanında ise Hanefiler, çoğunlukla Nakşibendî ve Çiştî silsilelerine bağlıdır. Hoca-talebe ilişkisi yalnızca ilmî bir bağ değil aynı zamanda mürşid-mürîd ilişkisi çerçevesinde şekillenmektedir.⁸⁹ Medrese âlimi aynı zamanda tasavvufî anlamda şeyh konumundadır.⁹⁰ Diyobend geleneğinde şer'î ilkelere daha uygun görülen Nakşibendîliğin semasız ve sessiz zikir anlayışı benimsenmiştir. Ayrıca manevî terbiyenin medrese çatısı altında verilmesine önem verilmiş ayrı bir tekke-zaviye yapılanmasına gidilmemiştir. Bu yaklaşım tasavvufun eğitim sürecine entegre edilmesini sağlarken türbe merkezli kültürel yapıya mesafeli durmayı da beraberinde getirmiştir.⁹¹

Diyobend öncesi Sindli âlimlerin bir kısmı Hanefî kimliklerini korumakla birlikte mezhep taassubuna karşı mesafeli ve daha esnek bir duruş sergilemişlerdir. Bu yaklaşımın en somut örneği Diyobend ekolünün icazet zincirinde de yer alan Ebû'l-Hasen es-Sindî es-Sağîr'dir (ö. 1187/1773). Çağdaşları tarafından hadisi bilip amel eden ve mezhep taassubu taşımayan bir müctehid olarak tanımlanan Ebû'l-Hasen es-Sağîr, talebelerine fikhî görüşler arasından daima hadise en uygun olanı seçmelerini vasiyet etmiştir.⁹² Onun "hadise uyan görüşü imamın görüşüne tercih eden" bu karakteri, ilim silsilesinin ilerleyen halkalarında, yani Hanefî ulemâsı arasında bir kırılma endişesi yaratmış görünmektedir. Bu endişenin tarihsel temelleri dikkat çekici ölçüde derindir. Nitekim Ebû'l-Hasen es-Sindî'nin namazda ellerin kaldırılması ve göğüs üzerine bağlanması gibi konularda hadisle ameli tercih ederek Hanefî mezhebine aykırı davranması, Medine'de hemşerisi Ebû't-Tayyib es-Sindî (ö. 1172/1759) ile arasının açılmasına neden olmuştur. Ebû't-Tayyib, ilmî münazaralarla ikna edemediği Sindî'yi Osmanlı kadılarına şikâyet etmiş ve Sindî bu görüşlerinden dolayı altı gün hapis yatmıştır.⁹³ Bu hadise, hadis ile mezhep arasındaki gerilimin sadece ilmî bir tartışma değil toplumsal ve hukuki sonuçları olan bir otorite mücadelesi olduğunu göstermektedir.⁹⁴ Dolayısıyla Diyobend ulemâsının 19. yüzyılda geliştirdiği savunmacı Hanefilik tutumu, aslında 18. yüzyılda kendi silsileleri içerisinde tezahür eden hadis merkezli mezhep tenkitlerine karşı geliştirilmiş ilmî bir duruştur.⁹⁵ Bu süreçte Ahmed Ali

⁸⁹ Aydın, *Yavana*, 323.

⁹⁰ Saeyd Rashed Hasan Chowdury, *Hint Altkıtasında İslami Birliğin Dinamikleri*, 124-127.

⁹¹ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 88.

⁹² Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât ve'l-müselâlat* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 1/149.

⁹³ Özşenel, "Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî", 37/245.

⁹⁴ Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfeti'l-İslâmiyye fi'l-Hind*, 138.

⁹⁵ Bu konuda Ebû Tayyib es-Sindî'nin (ö. 1149/1736) Tirmizî haşiyesi örnek gösterilebilir. Nitekim Ebû Tayyib, Tirmizî'nin "Sünen'i üzerine yazdığı çalışmada, hadisleri Hanefî fikhıyla uyumlu hale getirme çabasını titizlikle sürdürmüştür Baig, *Indian Hanafis in an Ocean of Hadith*, 140-144.

Sehârenpûrî gibi âlimlerin elinde hâşiye geleneği, metni açıklamanın ötesine geçerek Hanefî fıkhnın hadis temelli meşruiyetini koruma işlevi üstlenmiştir. Ehl-i Hadîs hareketinin güçlendiği bu dönemde ulema, Ali el-Kârî ve Abdülhak ed-Dihlevî gibi selef âlimlerin metodolojisinden yararlanarak Hanefî hadis yorumunu savunmuştur. Bu mutedil çizgi, daha sonra ortaya çıkacak kapsamlı serhlere de bir yöntem çerçevesi sunmuştur. Böylece hadis merkezli esnek yaklaşım, zamanla fikhî kimliği hadis metinleri üzerinden temellendiren sistemli bir savunma literatürüne dönüşmüştür.⁹⁶

Diyobendiyye hareketi, eğitim ve manevî terbiyeye verdiği önemin yanında siyasi alanda da aktif bir rol üstlenmiştir. Cemaat, Osmanlı hilafetini tanımış ve Osmanlı Devleti'nin bekasını savunmuştur. Daha sonraki süreçte Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinde yer almış, İngilizlerle iş birliği yapmamış ve direnişini bazen açık, bazen de dolaylı yollarla sürdürmüştür. Pakistan'ın kurulmasının ardından, bu ülkede kalan Diyobendli ulemâ 1945 yılında Cem'iyet-i ulemâ-i İslâm'ı kurarak siyasi faaliyetlerini sürdürmüştür. Hanefîlerin sonraki süreçte siyasallaşmasının dikkat çekici tezahürlerinden başka birisi de, Hatm-i nübüvvet inancını korumak amacıyla kurulan Meclis-i Tahaffuz-i Hatm-i Nübüvvet ve Şîî karşıtı çizgideki Sipah-i Sahâbe gibi yapılar olmuştur.⁹⁷

Bölgede Diyobendî geleneğinin önemli eğitim merkezi olan Mezâhirü'l-ulûm Medresesi ise Hindistan'ın Sehârenpûr şehrinde Diyobend Medresesi'nin açılmasından kısa bir süre sonra kurulmuştur.⁹⁸ Kuruluş amacı, geleneksel İslâmî ilimleri özellikle hadis, tefsir, fıkıh ve tasavvuf alanlarında güçlü bir şekilde öğretmek ve ulemâ yetiştirmektir. Müfredatı ve ilmî yaklaşımı bakımından Diyobend Medresesi'yle aynı çizgide olup Diyobendî geleneğin ikinci büyük merkezi sayılır. Aralarındaki fark, Mezâhirü'l-ulûm'un özellikle hadis tedrisi ve tasavvufî yönü daha güçlü vurgulamasıdır. Reşîd Ahmed Gangohî, Halîl Ahmed Sehârenpûrî (ö. 1927) ve Zekeriyyâ Kandehevî gibi Diyobendî hareketinin öncüleri burada ders vermiştir. Bu medrese, Diyobendî geleneğin Hint alt kıtasına ve daha sonra Hicaz'a yayılmasında stratejik bir rol oynamıştır. Öyle ki mezunları vasıtasıyla birçok bölgede medreselerin kurulmasına öncülük etmiştir.⁹⁹ Bu medresede de hadis ilmi, müfredatın en üst seviyesinde okutulan ve bir öğrencinin ilim halkasında olgunluk mertebesine ulaştığının göstergesi kabul edilen temel disiplindir. Örneğin Buhârî'nin

⁹⁶ Zaman, "Hidden in the Margins: Contesting Legal Authority in Marginal Hadith Glosses", 16-18.

⁹⁷ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 88-91.

⁹⁸ Anas Chakrathody Alumtharammal, "Hindistan'daki Ünlü İslami Eğitim Merkezlerinin Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodları", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/1 (11 Nisan 2021), 6-11.

⁹⁹ Mehmet Özşenel, "Sehârenpûrî, Halîl Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/310.

Sahîh'i, öğrencilerin icazet almadan önce baştan sona okuduğu ve anlamlandırdığı son kitaplardan biri olarak ders halkalarının merkezinde yer almaktadır. Bir hocanın bu kitabı okutabilme yetkinliği, onun hadis ilmindeki otoritesini ve ilmî birikimini göstergesi sayılmaktadır. Hint alt kıtasındaki ulemâ, klasik hadis kaynaklarını sadece nakletmekle kalmamış aynı zamanda bunlara kıymetli şerhler, hâşiyeler ve tenkitli neşirler kazandırmıştır.¹⁰⁰

Bölgede eğitim faaliyeti gösteren bir başka kurum olan Nedvetü'l-Ulemâ, 1894 yılında Hindistan'da İngiliz sömürgesi döneminde Müslümanların ilmî, siyasi ve kültürel gerilemesine karşı klasik medrese geleneğini modern ihtiyaçlarla mezcetmek amacıyla kurulmuştur. Nedvetü'l-Ulemâ, Diyobend, Ehl-i Hadis, Aligarh ve Şîî çevrelerinden âlimleri bir araya getirerek mezhepler arası diyalog zemini oluşturmayı hedeflemiş; dinî ilimlerle modern ilimleri bir arada okutmayı esas almıştır. 1898'de Leknev'de açılan Dârülulûm-i Nedvetü'l-Ulemâ, Arapçaya özel önem veren, İngilizceyi zorunlu ders yapan bir müfredat uygulamış; kısa sürede yüzlerce şubesiyle Hint alt kıtasının en etkili ilmî merkezlerinden biri haline gelmiştir. Kurumun kütüphanesi ve araştırma enstitüleri, hadis ve fıkıh ilimlerinin canlı bir şekilde öğretilip tartışıldığı merkezler olarak temayüz etmiştir. Hanefî geleneğe mensup âlimlerin yoğun olduğu Nedve, hadis öğretiminde Diyobend çizgisini modern açılımlarla birleştiren bir rol üstlenmiştir.¹⁰¹ Bu yönüyle Nedvetü'l-Ulemâ da hadis öğretimi ve rivayet icazet ağlarının oluşmasında önemli bir halka teşkil etmiştir.

¹⁰⁰ Ahmed Ali Schârenpûrî, *Hâşiye alâ Sahîhi'l-Buhârî* (Hindistan: Merkezü's-Şeyh Ebî'l-Hasen en-Nedvî li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât el-İslâmiyye, 2011), 1/9.

¹⁰¹ Azmi Özcan, "Nedvetü'l-Ulemâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

1. Hint Alt Kıtasında Tirmizî'nin Yeri

1.1. Şah Veliyyullah ve Sünenü't-Tirmizî

Sahih hadise vurgu yapması ile medreselerde hadis musannefatının okunmasını yaygınlaştıran Şah Veliyyullah'ın pek çok icazeti bulunmaktadır. Nitekim kendisi 1731-1733 tarihleri arasında Hicaz'da kaldığı süreçte bölgedeki hocaların ilmî senedlerini toplamıştır. Bu sened toplama çalışması, Şah Veliyyullah'ın hadis rivayet zincirlerini kayıt altına alarak Hint alt kıtasına güçlü bir ilmî altyapı taşıma amacını yansıtmaktadır. Şah Veliyyullah, topladığı bu çok sayıda icazet silsilesinin yedi hocada birleştiğini tespit etmiştir.¹⁰² Bu yedi hocanın da silsilesi Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) ve Zekerîyyâ el-Ensârî'ye (ö. 926/1520) ulaşmaktadır.¹⁰³ Bu iki imamın senedi ve onların tabakasında bulunanlar ise büyük müsnidlerden üç kişiye dayanmaktadır. Zira bu üç isim kendilerinden önceki kimselerin senedlerini birleştirmiştir: Birincisi, İbnü's-Şahne olarak bilinen el-Muammer es-Sâlih Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Tâlib el-Haccâr. İkincisi, İbnü'l-Buhârî olarak bilinen Fahrüddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Abdilhâdî. Üçüncüsü ise Şerefüddîn Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî'dir.¹⁰⁴ Her ne kadar eserlerin tamamını okumamış olsa da Şah Veliyyullah, Kütüb-i Sitte başta olmak üzere eserlerin bir kısmını hoca ile okuyarak genel icazet almıştır.¹⁰⁵ Bu senetlerin her birisini eserinde dile getiren Şah Veliyyullah'ın Tirmizî icazetleri içerisinde hocası Ebû Tahir el-Kürdî dikkat çekmektedir. 1732 yılında Medine'de Hz. Peygamber'in mescidinde *Sahîhu'l-Buhârî*'yi tamamen okumanın ardından Şah Veliyyullah icazet almıştır. Aynı yıl içinde Tirmizî'nin es-Sünen'in de bulunduğu pek çok eserin icazeti Şah Veliyyullah tarafından elde edilmiştir.¹⁰⁶

İcazetin senedinde aktardığı yer şu şekildedir:

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî → Ebû Tâhir el-Kürdî → Babası → el-Mizâhî → eş-Şihâb es-Sübkî → en-Necm el-Gaytî → Zekerîya el-Ensârî → Hasan el-Acîmî / el-Bâbî → Nuruddin ez-Ziyâdî → Ahmed er-Ramli → Ömer b. el-

¹⁰² Bu isimler şu şekilde gelmektedir: 1- Şeyh Muhammed b. Allâme el-Bâbilî

2- Şeyh İsa el-Mağribî Ca'ferî

3- Şeyh Muhammed b. Süleymân er-Redânî el-Mağribî

4- Şeyh İbrâhîm b. Hasen el-Kürdî el-Medenî

5- Şeyh Hasen b. Alî el-Acem el-Mekkî

6- Şeyh Ahmed b. Muhammed en-Nahlî el-Mekkî

7- Şeyh Abdullâh b. Sâlim el-Basrî el-Mekkî. Dihlevî, *el-İrşâd*, 25-26.

¹⁰³ Dihlevî, *el-İrşâd*, 29.

¹⁰⁴ Dihlevî, *el-İrşâd*, 36.

¹⁰⁵ Dihlevî, *İthâfû'n-nebih*, 67. Şah Veliyyullah Kütüb-i Sitte'nin dışında kalan pek çok hadis kitabının icazetini de aldığını söylemiştir. 68-69

¹⁰⁶ Dihlevî, *İthâfû'n-nebih*, 83-84.

Halebî → es-Süyûtî → Abdülazîz el-Furât → Ömer el-Merâgî → el-Fahr İbnü'l-Buhârî → Ömer b. Tırzad el-Bağdâdî → Abdülmelik el-Kerhî → Kadı Ebû Âmir Mahmûd → Abdu'l-Cebbâr el-Muharramî → Muhammed el-Cûbûvî → İmam Ebû İsâ et-Tirmizî.¹⁰⁷

Başka bir eserinde aktarmış olduğu Tirmizî icazeti ise şöyledir:

İbnü'l-Buhârî → Ömer b. Tırde → el-Kerhî → Mahmûd el-Ezdî / Ahmed el-'Ûcî / Abdülazîz el-Mervezî → Abdülcebbâr el-Mervezî → el-Mehbûbî → et-Tirmizî

İbn Abbas'ın menâkıbından kitabın sonuna kadar olan kısım el-Kerhî tarafından Ubeydullah ed-Dehhân vasıtasıyla rivayet edilmiştir: el-Kerhî → ed-Dehhân → Abdülcebbâr → el-Mehbûbî → et-Tirmizî.¹⁰⁸

Yukarıda yer alan sened silsileleri incelendiğinde Şah Veliyyullah'ın farklı coğrafyalardan çoklu icazet zincirleri topladığı ve bunları Hint alt kıtasına taşıdığı görülmektedir. Özellikle senedin İbnü'l-Buhârî ve Celâlüddin es-Süyûtî gibi müsnid isimlerde birleşmesi, onun âlî isnadlara ulaştığını göstermektedir. Bu durum, Şah Veliyyullah'ın Hint alt kıtasında başlattığı hadis merkezli hareketin ilmî silsileye dayandığına işaret etmektedir. Bu sürecin Tirmizî özelindeki en somut yansımalarından biri, Ehl-i Hadîs ekolünün en önemli temsilcilerinden olan Mübârekpûrî ve onun meşhur silsilesidir. Mübârekpûrî eserinin girişinde yazdığı üzere Tirmizî'yi hocası Nezîr Hüseyin'den (ö. 1902) okumuştur. Nezîr Hüseyin ise Muhammed İshâk ed-Dihlevî - Şah Abdülazîz ed-Dihlevî - Şah Veliyyullah kanalıyla elde etmiştir.¹⁰⁹

1.2. Bölgede Tirmizî İcazetleri

Bu başlıkta, Şah Veliyyullah'ın tesis ettiği Tirmizî icazet silsilesinin Hint alt kıtasında nasıl yaygınlaştığı ve günümüze kadar nasıl ulaştığı incelenecektir. Bu

¹⁰⁷ Dihlevî, *İthâfî* "n-nebîh, 175-178.

¹⁰⁸ Dihlevî, *el-İrşâd*, 41.

¹⁰⁹ Abdurrahman Mübârekpûrî dedi ki:

Ben bu mübârek kitabı, yani Câmî'u't-Tirmizî'yi, başından sonuna kadar, hocamız büyük âlim, muhaddis, Seyyid Muhammed Nezîr Hüseyin ed-Dihlevî'nin ders halkasında okudum. Kendisi bana bu kitap hakkında icâzette bulundu ve şöyle dedi:

"Ben, bu kitabı, takvâ ve vera sahibi, çeşitli diyarlarda hüneriyle temâyüz etmiş değerli muhaddis Muhammed İshâk ed-Dihlevî'den okuyarak, dinleyerek ve icâzet alarak tahsil ettim. O da bu kitabı, zamanının muhaddislerinin önde gelenlerinden Şah Abdülazîz ed-Dihlevî'den okuyarak, dinleyerek ve icâzet alarak elde etmiştir. Şah Abdülazîz de bu kitabı, babası, büyük âlim, selefin izlerini sürdüren ve halef için delil teşkil eden muhaddis Şah Veliyyullah b. Şah Abdurrahîm ed-Dihlevî'den okuyarak, dinleyerek ve icâzetle almıştır. Şah Veliyyullah ise, Ebû't-Tâhir el-Medenî'den Câmî'u't-Tirmizî'den bir kısmını okuduğunu ve kitabın tamamı için icâzet aldığını ifade etmiştir. O da bu icâzeti babasından; o da el-Mizâhî'den; o da Şihâb Ahmed es-Subkî'den; o da Necmüddin el-Gaytî'den; o da Zeynüddin Zekerîya'dan; o da İzzeddin Abdurrahîm b. Muhammed el-Furât'tan; o da Ömer b. Hasan el-Merâgî'den; o da Fahreddin Ahmed el-Buhârî'den; o da Ömer b. Tabrez el-Bağdâdî'den; o da Ebû'l-Feth Abdülmelik b. Ebî'l-Kâsım'dan rivayet etmiştir." Ebû'l-Ula Muhammed Abdurrahman Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmî'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty), 1/7.

silsilenin önemi, Tirmizî'nin eserini sadece bir metin olarak değil hocadan talebeye kesintisiz aktarılan bir öğretim geleneği olarak yaşatmasında yatmaktadır. Bu çerçevede Şah Veliyyullah'ın başlattığı hadis merkezli hareketin kurumsallaşmasında icazet ağlarının oynadığı role de ışık tutulacaktır. Ancak bu süreçte rol oynayan tüm âlimleri ve eserleri tek tek ele almak yerine, silsilenin sürekliliğini gösteren temsili örnekler üzerinden değerlendirme yapılacaktır.

Bu silsilenin farklı ilmî akımlara da sirayet ettiği görülmektedir. Diyobend ekolünün önde gelen muhaddisi Enver Şah Keşmîrî'nin senedi, Mübârekpûrî ve diğer âlimlerle ortak bir isnadla Dihlevî ailesine dayanmaktadır. Keşmîrî de eserinin başında icazetini zikretmiş olup senedi şu şekildedir:

Keşmîrî → Mahmûd Hasan → Muhammed Kâsım en-Nânotevî → Şah Abdülganî ed-Dihlevî → Şah Muhammed İshâk ed-Dihlevî → Şah Abdülazîz ed-Dihlevî → Şah Veliyyullah ed-Dihlevî.¹¹⁰

İcazet silsileleri bölgede hadis tedrisatının ayrılmaz bir parçası haline geldikçe, âlimler arasında bu geleneği sadeleştirme eğilimi de belirginleşmiştir. Nitekim Reşîd Ahmed Gangohî, silsilenin şöhretine binaen uzun listeler vermek yerine üzerinde ittifak edilen meşhur icazet kanallarına işaret etmekle yetinmiştir. Buna göre onun isnadı; Reşîd Ahmed el-Gangohî → Abdülganî ed-

¹¹⁰ Muhammed Çerağ şöyle demektedir:

“Üstadımız, efendimiz, büyük âlim, ilim deryası, çok yönlü ilim sahibi Muhammed Enver Şah –Allah onun yardımcısı olsun– şöyle nakletmiştir: Bana, zamanın yegânesi, çağının seçkini, üstat Mevlânâ Mahmûd Hasan rivayet etti. Ona da “ilimlerin ve hayırların kaynağı” olarak anılan Mevlânâ Muhammed Kâsım en-Nânotevî rivayet etti. Ona da Şah Abdülganî ed-Dihlevî –Allah mekânını cennet eylesin– rivayet etti. Ona da diyar diyar tanınan büyük muhaddis Şah Muhammed İshâk ed-Dihlevî rivayet etti. Üstadımız ve rehberimiz Mevlânâ Mahmûd Hasan –Allah himayesini daim kılsın– ayrıca şöyle dedi: Bu icazeti, rehberimiz Mevlânâ Reşîd Ahmed Gangohî'den aldım. Aynı şekilde Şah Abdülganî ed-Dihlevî –rahmetullahi aleyh– şöyle demiştir: Ben de bu rivayeti, yine diyar diyar tanınan büyük muhaddis Şah Muhammed İshâk'tan aldım. Ayrıca şöyle demiştir: Bana bu icazet, Mevlânâ Ahmed Ali es-Sehârenpûrî, Mevlânâ Muhammed Mazhar en-Nânotevî ve Mevlânâ Abdurrahman el-Pânîpetî tarafından verilmiştir. Mevlânâ Ahmed Ali ve onun ardından gelenlerin ifadesine göre: Bize bu rivayeti, diyarın dört bir yanında tanınan Şah Muhammed İshâk –Allah ona rahmet eylesin– nakletti. O şöyle demiştir: Bu kitabı, fazilette emsallerini geride bırakan, zamanının eşsiz âlimi Şeyh Abdülazîz'den okuyarak, dinleyerek ve icazet alarak öğrendim. O da bu icazeti, babası olan Şeyh Veliyyullah b. Şah Abdurrahîm ed-Dihlevî'den almıştır. Ben de bu kitabı Şeyh Ebû't-Tâhir el-Medenî'den aldım. Ona bu rivayet babası İbrâhîm el-Kurvî, o da el-Mizâhî, o da Şihâb Ahmed es-Subkî, o da Necmüddin el-Gaytî, o da Zeynüddin Zekerîya, o da İzzeddin Abdurrahîm, o da Muammer el-Merâğî, o da Fahreddin b. Ahmed el-Buhârî, o da Ömer b. Tabrez el-Bağdâdî –Allah ona rahmet etsin– yoluyla ulaşmıştır. Bize bunları Ebû'l-Feth Abdülmelik b. Ebî'l-Kâsım rivayet etmiştir.”

Muhammed Enver Keşmîrî, *el-Arfû's-ş-ezi şerhu Süneni't-Tirmizi*. (Beyrut: Darü l-Hyâi't-Türasi'l-Arabi, 2004), 1/29.

Dihlevî → Şah Muhammed İshâk ed-Dihlevî → Şah Abdülazîz ed-Dihlevî → Şah Veliyyullah ed-Dihlevî şeklinde olmaktadır.¹¹¹

Tirmizî üzerine müstakil bir şerhi olmasa da yaptığı tahkik ve neşir çalışmalarıyla *Sünenü't-Tirmizî*'nin güvenilir bir şekilde sonraki nesillere ulaşmasında Ahmed Ali es-Sehârenpûrî önemli rol oynamıştır. Nitekim kendisi Hint alt kıtasında hadis ilminin yaygınlaşmasında hem tedris hem de neşir yoluyla öncü isimlerden birisi haline gelmiştir. Hac maksadıyla Mekke-i Mükerreme'ye gittiğinde Şah Abdülazîz ed-Dihlevî'nin torunu olan Şah Muhammed İshak b. Muhammed ed-Dihlevî'den *Kütüb-i Sitte* ve diğer hadis kitaplarını okuyarak icazet almıştır. 1846 yılında alt kıtaya dönen Sehârenpûrî, hocası Şah Muhammed İshak'ın hadis hizmetine dair vasiyeti doğrultusunda Delhi'de Matba'a-i Ahmediyye'yi kurarak hadis eserlerini neşretmeye başlamıştır. Özellikle *Sahîh-i Buhârî*'yi 1853 senesinde on yıllık bir çalışma neticesinde tashih ve şerh ederek neşretmiştir.¹¹² *Sünenü't-Tirmizî*'nin haşiyesi de 1849 yılında basılmıştır.¹¹³ Tirmizî'nin eserini tahkik ederken yedi farklı yazma nüshayı mukabele etmiş ve bu nüshalar arasındaki farklılıkları dipnotlarda kaydetmiştir. Sehârenpûrî, hocası Şah Muhammed İshak ed-Dihlevî aracılığıyla kendisine ulaşan Dihlevî nüshasını esas almıştır. Bu nüsha, “Emîrû'l-Mü'minîn fi'l-Hadîs” lakaplı Şeyh Abdullah b. Sâlim el-Basrî'ye dayanan bir sened zincirine sahiptir. Abdullah el-Basrî'nin *Kütüb-i Sitte*'yi tashih etmedeki otoritesi, bu nüshayı Sehârenpûrî'nin çalışması için güvenilir bir kaynak haline getirmiştir.¹¹⁴ “Bize Ebu'l-Feth haber verdi” ifadesinden de anlaşıldığı üzere Sehârenpûrî, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin de icazetinde ismi geçen önemli bir ismin nüshasına ulaşmıştır.¹¹⁵ Sehârenpûrî'nin bu titiz çalışması, *Tuhfetü'l-Ahvezi* müellifi Mubârekfûrî tarafından şerh için temel kaynak olarak benimsenmiştir. Yine Ahmed Şâkir gibi çağdaş muhakkikler de kendi Tirmizî tahkiklerinde bu nüshaya itimat etmişlerdir. 1849 yılında basılan *Sünenü't-Tirmizî*'nin haşiyesi, hadis metinlerindeki lafız farklılıklarını, nüsha tespitlerini ve “Arap diyarlarından nakledilen sahih nüsha” veya “ed-Dihleviyye” gibi tavsiflerle kaydetmesi bakımından matbu nüshaların en meşhuru haline gelmiştir.¹¹⁶ Böylece Sehârenpûrî, *Sünenü't-Tirmizî*'yi sonraki

¹¹¹ Reşid Ahmed Gangohî, *el-Kevkebü'd-dürri ala Câmiu't-Tirmizî* (Hindistan: Matbaatü'n-Nedveti'l-Ulemâ, 1975), 1/20-22.

¹¹² Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind*, 130.

¹¹³ Sehârenpûrî, *Hâşiyetü alâ Sahîhi'l-Buhârî*, 1/12.

¹¹⁴ Ebû İshâ Tirmizî, *al-Câmi'u'l-kebir (Sünenü't-Tirmizî) ve ma'ahû el-Kevkebü'd-dürri 'alâ Câmi'i't-Tirmizî* (Amman: Arvika Li'd-dirasat ve'n-neşr, 2017), 1/13 (Muhakkikin Takdimi).

¹¹⁵ Tirmizî, *Câmi'u'l-kebir*, 1/148.

¹¹⁶ Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/22.

nesillere sağlam bir zemin üzerinde ulaştırma konusunda büyük bir başarı göstermiştir.

Şehârenpûrî, Tirmizî'yi ders halkalarında okutmuş, metin içi açıklamalarla anlamlandırmış ve hadis ilmini sadece rivayetle değil dirayetle de destekleyen bir faaliyet yürütmüştür. Onun bu çabaları, Hint alt kıtasında hem Tirmizî'nin kaynak olarak öne çıkmasını hem de hadis öğreniminin matbu metinler üzerinden sistematik hale gelmesini sağlamıştır.¹¹⁷ Ahmed Ali es-Sehârenpûrî hayatının son dönemini memleketi Sehârenpûr'da ikamet ederek geçirmiştir. Burada Mezâhirü'l-'ulûm adlı medresede ve kendi evinde toplam 32 yıl boyunca hadis tedrisine devam etmiştir. Derslerinden çok sayıda meşhur âlim yetişmiştir. Bunlar arasında Muhammed Kâsım Nânotevî (ö. 1297/1880), Reşîd Ahmed Gangohî ve Şiblî el-Nu'mânî (ö. 1914) gibi pek çok isim yer almaktadır.¹¹⁸

Şah Muhammed İshâk ed-Dihlevî'nin Ahmed Ali es-Sehârenpûrî'ye 1842 yılında tefsir ve hadis ilimlerinden yirmi iki eserde icâzet verdiğini açıkça ifade etmiş olduğu icazette şu ifadelere yer verilmiştir:

“Bismillâhirrahmânirrahîm. Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Salât ve selâm, resûllerin efendisi Hz. Muhammed'e, âline ve ashâbına olsun. Bundan sonra derim ki: Aciz kul Muhammed İshak — Allah onu affetsin— şahitlik eder ki, sâlih âlim, hâfız Ahmed Ali es-Sehârenpûrî, Mekke-i Mükerrema'de (Allah orayı şeref ve ikramla yüceltsin) huzurunda hadis kitaplarını okumuş ve dinlemiştir. O, Sahih-i Buhârî'nin bir kısmını bizzat kendi okuyarak, bir kısmını ise başkalarının okumasını dinleyerek tahsil etmiş; Teyisîrü'l-vusûl, Tirmizî'nin el-Câmi'i ve eş-Şemâil'i, Nesâî'nin es-Sünen'i, İbn Mâce el-Kazvîni'nin es-Sünen'i, İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Muvatta'ı, el-Haskefi rivayetiyle Mesnedü Ebî Hanîfe, el-Cezerî'nin el-'Udde'si gibi eserleri baştan sona kendi okuyarak bitirmiştir. Ayrıca, Müslim'in Sahih'ini, Ebû Dâvûd'un Sünen'ini tamamen hem okuyarak hem dinleyerek tahsil etmiş; Dârimî'nin Mesned'inden önemli bir kısmı okumuş; Süyûtî'nin el-Câmiu's-sağîr'inden, Mişkâtü'l-Mesâbih'ten, el-Hisnu'l-hasîn'den, Ali el-Kârî'nin el-Hizbü'l-a'zam ve'l-verdü'l-eşham adlı eserinden bölümler tahsil etmiştir. Yine Şerhu'n-Nuhbe'yi hadis usûlünden başkalarının okumasını dinleyerek öğrenmiş; tefsirlerden Begavî'nin Me'âlimü't-tenzîl'inden, Beyzâvî Tefsiri'nden, Tefsîrü'l-Celâleyn'den, Taberî'nin Câmi'u'l-beyân'ından ve Tefsîrü'l-Beyân'dan bölümler okumuştur. Ben bu ilimleri, büyük muhaddis ve müfessir, zamanının önde gelen âlimlerinden Şeyh Abdülazîz ed-Dihlevî —Allah ona rahmet etsin— vasıtasıyla icâzet almış bulunuyorum. O da babası Şeyh Veliyyullah ed-Dihlevî'den icâzet almıştır. Bu kitapların senedleri onun eserlerinde mevcuttur. Ben de hâfız, sâlih ve gayretli talebem Ahmed Ali es-

¹¹⁷ Baig, *Indian Hanafis in an Ocean of Hadith*, 335-342.

¹¹⁸ Sehârenpûrî, *Hâşiye alâ Sahihî'l-Buhârî*, 1/14.

Sehârenpûrî'ye adı geçen bu kitapları okutma, talebelere nakletme ve hadis ehlinin belirlediği şartlara riayet ederek ilim öğretme hususunda tam icâzet verdim. Yardım yalnız Allah'tandır, tevekkül O'nadır. Son sözümüz, hamdin âlemlerin Rabbi Allah'a mahsus olduğudur."¹¹⁹

Görüldüğü gibi, bu icazet metni sadece bir rivayet izni değil aynı zamanda ilmi bir sorumluluk tevdi belgesi niteliğindedir. Zira Şah Muhammed İshâk, Sehârenpûrî'nin hadisleri nakletme, ders verme ve ilim öğretme hususlarında hadis ehlinin belirlediği şartlara riayet etmesini şart koşarak, icazetin sadece şekli bir belge olmadığını vurgulamıştır.

Bu sened zinciri, sadece Sehârenpûrî ile sınırlı kalmamış, onun yetiştirdiği talebeler vasıtasıyla daha sonraki nesillere de aktarılmıştır. 18. yüzyılın başlarında Şah Veliyyullah ile temelleri atılan bu Tirmizî geleneği günümüzde de canlılığını korumaktadır. Bu sürekliliğin yaşayan en önemli temsilcilerinden birisi, *Ders-i Tirmizî* adlı çalışması bulunan Muhammed Takî Osmânî'dir. "Şeyhu'l-Hadis" ünvanı ile bilinen Muhammed Takî Osmânî de icazetini aldığı Tirmizî'nin eserini yıllarca pek çok talebeye okutmuştur.¹²⁰

Takî Osmânî, *Sünenü't-Tirmizî* ve diğer hadis kitaplarında Diyobend geleneğinin en önemli temsilcilerinden Mevlânâ Selîmullah Han (ö. 2017), onun hocası Hüseyin Ahmed el-Medenî, ardından Şeyhu'l-Hind Mahmud Hasan ve Şah Abdulgânî Müceddidî (ö. 1296/1878) silsilesi üzerinden icazet almıştır. Ayrıca bu silsilede Gangohî, Muhammed Kâsım Nânotevî, Ahmed Ali Sehârenpûrî, Mazhar Nânotevî (ö. 1302/1885) ve Kâr Abdurrahman (ö. 1308/1891) gibi şahsiyetler bulunmaktadır. Babası Müftü Muhammed Şefî' vasıtasıyla Enver Şah Keşmîrî'den de *Sünenü't-Tirmizî* ve *Şemâil-i Tirmizî* derslerini tahsil etmiştir ki silsilesi, Ebû Ca'fer et-Tahâvî'ye (ö. 321/933) kadar ulaşmaktadır. Bunun yanı sıra Şebbîr Ahmed Osmânî'den (ö. 1949) umumî hadis icazeti almış, Diyobend silsilesinin dışından da Abdülfettâh Ebû Gudde (ö. 1999) aracılığıyla Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1952) silsilesine; Muhammed Zekeriyâ vasıtasıyla da Halîl Ahmed Sehârenpûrî silsilesine bağlanmıştır.¹²¹

Tirmizî üzerine yapılan çalışmalar sadece ders halkalarıyla sınırlı kalmamış, hadis usulü ve metodolojisi bağlamında da derinleştirilmiştir. Bu noktada öne çıkan muasır âlim Takiyyuddîn en-Nedvî, klasik şerh geleneğini akademik

¹¹⁹ Sehârenpûrî, *Hâşiye alâ Sahîhi'l-Buhârî*, 1/11-12.

¹²⁰ Öğrencileri tarafından tutulan ders notları *Ders-i Tirmizî* adı ile kitap haline getirilmiştir. Urduca kaleme alınmış olan eser, Muhammed Takî Osmânî'nin öğrencisi olan Hayri Demirci tarafından tercüme edilmeye başlanmış olup henüz tamamlanmamıştır. Muhammed Taki Osmani, *Tirmizî Dersleri*, çev. Hayri Demirci (İstanbul: Daru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 2024).

¹²¹ Osmani, *Tirmizî Dersleri*, 369-370.

tahlillerle birleştiren katkılarıyla dikkat çeken bir diğer isimdir. Takiyyuddîn en-Nedvî Nedvetü'l-Ulemâ'da yetişmiş ve burada hadis hocalığı yapmıştır. *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim* ve *Sünenü't-Tirmizî* başta olmak üzere temel hadis kaynaklarını uzun yıllar tedris etmiştir. Tirmizî'nin hadis usulüne ve metodolojisine özel bir ilgi göstermiştir. Hint alt kıtasında Zekerîya Kandehevî ve Abdülhay el-Leknevî gibi Hanefî ulemâ tarafından yazılan şerhlere tahkik ve tashihle katkıda bulunmuştur. Ayrıca yazmış olduğu makalelerinde klasik Hint alt kıtası hadis otoritelerini çağdaş hadis araştırmalarına taşımıştır.¹²²

Hint alt kıtasında oluşan hadis birikimi, sadece bölge içi bir eğitim faaliyeti olarak kalmamış aynı zamanda uluslararası düzeyde hadis müdafaasının da temelini oluşturmuştur. Müstakil bir Tirmizî şerhi olmasa da silsilesi aynı kaynağa dayanan Muhammed Mustafa el-A'zamî (ö. 2019), bu birikimi Batı akademisine taşıyarak sünnetin tespiti noktasında yeni bir çığır açmıştır. A'zamî, Diyobend Medresesi'nden mezun olmuş ve icazet silsilesi Hüseyin Ahmed el-Medenî ile Mahmud Hasan Diyobendî vasıtasıyla ekolün kurucuları olan Muhammed Kâsım Nânotevî ve Reşîd Ahmed Gangohî'ye, oradan da Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye kadar uzanan bir hadis âlimidir. Ancak o, çalışmalarını yalnızca bir mezhep savunusuyla sınırlamayıp İngilizceye olan hâkimiyeti ve akademik birikimiyle Batılı müsteşriklerin hadis ve sünnet üzerindeki iddialarını çürütmeye odaklanmıştır.¹²³

Yukarıda zikredilen kitap rivayet/îsnad zincirleri ve tarihsel süreç, Hint alt kıtası ulemâsının Tirmizî mirasını ne derece sahiplendiğini ve bu zincirin günümüze kadar nasıl ulaştığını açıkça ortaya koymaktadır. Ancak bu yoğun ilginin sebebi sadece senet birliği değil aynı zamanda Tirmizî'nin eserinin sahip olduğu zenginliğinde saklıdır. Tirmizî'nin eserinin Hanefî mezhebini hadis temelli savunmaya elverişli yapısı bölgedeki âlimlerin bu esere yönelmesinde belirleyici olmuştur.

1.3. Hanefî Âlimlerin Tirmizî'ye İlgisinin Arka Planı

Tirmizî'nin eseri, hadis külliyyatı içerisinde özgün konumu ile öne çıkan temel kaynaklardan biridir.¹²⁴ Tirmizî, eserini telif ederken hocaları Buhârî ve Müslim'in sened tenkidi ve hadis tasnifi yöntemlerinden istifade etmiştir. Kendisinden önceki çalışmaları göz önünde bulunduran Tirmizî, sahih hadisleri

¹²² Sehârenpûrî, *Hâşiye alâ Sahîhi'l-Buhârî*, 15/890-894.

¹²³ Mehmet Özşenel, "Hint Altkıtası Âlimlerinin Hadis İlmine Katkıları: Mustafa el-A'zamî Örneği", *Muhammed Mustafa el-A'zamî: Hayatı, Fikirleri, Katkıları*, ed. Bilal Aybakan - Abdüssamet Sarıkaya (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019), 57.

¹²⁴ Erdinç Ahatlı - Selvi Raif Murad, "Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî: Üç Sünen Kitabının Birbirlerine Üstünlüğü ile İlgili İddialar ve Rivayet Kaynakları Açısından Bir Değerlendirme", (25 Haziran 2023), 36.

derlemeye yönelik çabaları devam ettirirken aynı zamanda kendine mahsus bir telif yöntemi geliştirmiştir.¹²⁵ *Sahihayn*'ın sağlam sened yapısı ile Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'indeki fikhî tertibi gibi güçlü eserlerin varlığına rağmen, Tirmizî özgün bir yöntemle hadis ilmine katkı sunmuştur.¹²⁶ Nitekim Tirmizî, Müslim'in izinden giderek farklı rivayetleri bir araya getirmiş, Buhârî'nin yaptığı gibi "fikhü'l-hadîs" konusuna dikkat çekmiştir.¹²⁷ Yine Buhârî'nin rical ile ilgili görüşlerinden yararlanıp rivayet hakkında doğrudan değerlendirmelerde bulunmuş ve kendine özgü bir katkı sunmuştur.¹²⁸ Ayrıca her hadisi tek tek ele alarak hem sened hem metin açısından yorumlamış, kendine özgü terimler ve ilmi meselelerle literatürde farklılaşan bir yaklaşım sergilemiştir.¹²⁹

Tirmizî'nin eserinin en ayırt edici özelliklerinden biri, "hasen hadis" kavramının sistemli şekilde ele alınmasıdır. Tirmizî, bu hadis türünü metodolojik bir çerçevede tarif eden ve literatüre kazandıran ilk muhaddislerdendir.¹³⁰ Tirmizî'nin literatüre kazandırdığı bu zenginlik, Hint alt kıtasında önemli bir karşılık bulmuştur. Nitekim Şah Velîyyullah ed-Dihlevî, hadis kaynaklarını derecelendirirken Tirmizî'nin eserini özel bir konuma yerleştirmiştir. Onun tasnifine göre *Sahihayn* ve *el-Muvatta* birinci derece kaynakları oluştururken, Tirmizî'nin eseri hemen arkasından ikinci derecede yer almaktadır. Bu sıralama, Şah Velîyyullah ed-Dihlevî'nin eserin içeriğine dair yaptığı detaylı değerlendirmelerle de desteklenmiştir.¹³¹

Dihlevî'nin tespitlerine göre Tirmizî'nin eseri, özgün yapısıyla birçok açıdan dikkat çekmektedir. Tirmizî, Buhârî ve Müslim'in benimsediği bazı konuları açıklayıp bazılarını müphem bırakma yöntemini, Ebû Dâvûd'un farklı mezheplerin dayandığı hadisleri bir araya getirme yaklaşımıyla birleştirmiştir. Eserinde sahâbe, tâbiîn ve çeşitli bölgelere mensup fakihlerin görüşlerine yer vermiş, hadis tariklerini özetlemiş, birini zikredip diğerlerine sadece işaret etmekle yetinmiştir. Her bir hadisin durumunu açıkça ortaya koymuş, rivayetin müstefiz mi yoksa garîb mi olduğunu belirtmiştir. Buna ek olarak sahâbe ile bölgesel fakihlerin değerlendirmelerini de kaydetmiştir. Ayrıca râvilerle ilgili olarak, gerekli görüldüğü durumlarda ismini veya künyesini açıklamıştır.

¹²⁵ Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/6-8 (Ebû'l-Hasen en-Nedvî'nin Takdimi).

¹²⁶ Bu eserlerin mukayesesi hakkında bk. Ahatlı - Murad, "Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî", 36-44.

¹²⁷ Selim Şah, *Dirâsetü'l-mukârene*, 58.

¹²⁸ Ebû'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Mecmûu resâili'l-Hafiz İbn Receb el-Hanbeli*, thk. Ebû Mus'ab el-Hulvânî (ef-Fâruku'l-hadisiyye li't-tab'ati ve'n-neşr, 2003), 1/31.

¹²⁹ Ebû Bekir Kâfi, *Menhecü'l-İmam el-Buhârî fi tashihî'l-ehâdisi ve ta'liliha* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2000), 68.

¹³⁰ Nurettin İttr, *Menhecü'n nakd fi ulumi'l hadis* (Dimeşk: Darü'l-Fiker, 1981), 267-270; Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd, *el-Medhal ilâ Câmi'i't-Tirmizî* (Riyâd: Dârü'l-Muhaddis, ts.), 2/225-228; Abdullah Çelik, *Hadis Usûlü İlminin Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk Üç Asır)* (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 173.

¹³¹ Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 230.

Böylece okuyucunun anlamada zorluk yaşamayacağı bir metin ortaya koymuştur.¹³² Tirmizî'nin rivayetlerinin amele konu olan hadislerden seçilmiş olması, zayıflığın musannif tarafından belirtilmiş olup yalancılıkla itham edilmiş râvilerden rivayetin bulunmaması da Şah Veliyyullah'ın dikkat çektiği hususlardan bazılarıdır.¹³³

Bu nitelikler, eseri hem fikhî yönelimlere hem de hadis ilimlerine dair çok yönlü analizlere imkan tanıyan bir kaynak haline getirmiştir. Şah Veliyyullah'ın bu değerlendirmeleri, 19. yüzyıl sonrasında Hint alt kıtası ulemâsının *Sünen* türü hadis kaynakları merkezli eğitim faaliyetleri geliştirmesinin ve özellikle *Sünenü't-Tirmizî* üzerine yoğun şerh çalışmalarına girişmesinin zeminini hazırlamıştır.¹³⁴

Sonuç olarak *Sünenü't-Tirmizî*, Hint alt kıtasındaki fikhî çeşitliliğe hitap eden yapısıyla farklı mezheplerin başvurduğu kaynaklardan biri haline gelmiştir. Eserin farklı görüşlere yer vermesi, hem Hanefî mezhebine bağlı Diyoğendî çevrelerin hem de Ehl-i Hadîs'in bu eseri kullanmasını kolaylaştırmıştır.¹³⁵

1.3. 1. Tirmizî'nin Eserinin Fikhî Yönü

Tirmizî, günümüz literatüründe “mukayeseli fıkıh” olarak bilinen alana öncülük etmektedir. Zira eser, hayata geçtiği dönemde mevcut olan içtihat ekollerinin fikhî birikimini muhafaza etme yönüyle son derece önemli bir iş başarmıştır. Amele konu olan rivayetlerin toplanması da eserin fikhî mezhepler arasındaki tartışmaların merkezinde yer almasını sağlamıştır.¹³⁶

Tirmizî sadece dört mezhebin görüşlerini değil zamanla etkisini yitiren Evzâî, Sevrî ve İshâk b. Râhûye gibi âlimlerin fikhî yaklaşımlarını da aktarması bakımından büyük önem arz etmektedir. Bu yönüyle *Sünenü't-Tirmizî*, literatürün en eski ve güvenilir kaynakları arasında yer almaktadır. Ayrıca Tirmizî'nin aktardığı farklı görüşler içinde İmam Şâfiî'nin “kavl-i kadîm”

¹³² Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Tirmizî'nin eserini şu şekilde tanıtmıştır:

“Dördüncüleri Ebû İshâ et-Tirmizî'dir. O sanki, Buhârî ile Müslim'in izlediği açıklayıcı yöntemi ve Ebû Dâvûd'un çeşitli görüşleri bir araya getirme tarzını beğenmiş; bu iki yöntemi birleştirmiş, buna ilaveten sahâbe, tâbiîn ve şehirlerdeki fakihlerin mezheplerini de açıklamıştır. Böylece kapsamlı bir kitap telif etmiş; hadis yollarını güzel bir şekilde özetlemiş, bir râviyi zikredip diğerlerine işaret etmiş, her bir hadisin sahih, hasen, zayıf veya münker olduğunu belirtmiş, zayıflığın nedenlerini açıklayarak öğrencinin farkındalıkla değerlendirme yapmasını sağlamıştır. Hadisin meşhur mu, garîb mi olduğunu; sahâbe ve fakihlerin görüşlerini, gerekirse isim vererek, gerekirse künyeyle ifade etmiştir. İlim ehli için hiçbir hususu kapalı bırakmamıştır. Bu yönüyle müctehidler için yeterli, mukallidler için ise yol gösterici bir kaynaktır.” Dihlevî, *Hüccetullâhî'l-Bâliga*, 1/258-259.

¹³³ Dihlevî, *İthâfü'n-nebih*, 65.

¹³⁴ Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd, *el-Medhal ilâ Câmi'i't-Tirmizî*, 1/53-61.

¹³⁵ Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 166.

¹³⁶ Ayşe Esra Şahyâr, “Tirmizî'nin el-Cami'i Üzerine Yazılmış Şerhler”, *Hadis Şerh Literatürü II*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 111.

olarak bilinen erken dönem görüşleri de bulunmaktadır. Bu durum, eserin sadece Hanefiler için değil mezhepler tarihi araştırmacıları için de arşiv niteliğinde bir kaynak vazifesi görmektedir.¹³⁷

Tirmizî'nin eseri, erken dönem fikhî ihtilafların hafızasını barındırması sebebiyle Hint alt kıtası Hanefileri nezdinde yalnızca bir rivayet mecmuasının ötesine geçmiştir. Eserdeki farklı mezhep görüşleri, Hanefî şârihler tarafından ekolün fikhî tercihleriyle uyumlu bir zeminde yorumlanmıştır. Tirmizî'nin eserinde zayıf ve garîb rivayetlere de yer vermesi, Hanefî âlimler için avantaj sağlamıştır. Zira bu rivayetler, mezhep içi fikhî tercihlerle birlikte değerlendirilerek delil olarak kullanılabilmiştir. Bu bağlamda eser, hadislerin mezhebî yaklaşımlarla harmanlandığı bir işlev halini almıştır. Tirmizî'nin sıkça başvurduğu “İlim ehlinin bir kısmı bununla amel eder” kalıbı, Hanefî ulemâsınca sade bir nakil değil fikhî bir sürekliliğin delili olarak kabul edilmiştir.¹³⁸

Ebu'l-Hasan en-Nedvî (ö. 1999), Tirmizî'nin Hanefî âlimler tarafından tercih edilmesini son derece doğal bir durum olarak değerlendirmiştir. Tirmizî şerhi *Kevkebü'd-dürri* için yazdığı takdimde, Hanefî mezhebi âlimlerinin ve hadis ilmiyle meşgul olanların bu esere en fazla ihtiyaç duyan kimseler arasında yer aldığını vurgulamıştır. Zira eser, fikhî hükümlere dair çok sayıda hadisi, mezheplerin görüşlerine delil teşkil eden rivayetleri ve önceki dönemlerden itibaren savunulagelen mezhebî tercihleri içermektedir. Nedvî'ye göre birçok muhalif de Tirmizî'nin naklettiği fukaha görüşlerini esas alarak kendi mezheplerini temellendirmiştir. Bu yönüyle eser, Hanefîlerin üzerinde dikkatle durmalarını, şerh ve tahlil etmelerini, kendi mezheplerinin doğruluğunu sahih hadisler çerçevesinde ispat etmelerini ve delillerinin çıkış noktasını açıklamalarını gerektiren önemli bir kaynaktır.

Nedvî, bu durumu gayet tabii bulmuştur. Çünkü ona göre *Sünenü't-Tirmizî*, *Kütüb-i Sitte* arasında fıkıh mezhepleriyle ve bunların dayandığı delillerle en güçlü bağlantıya sahip eser konumundadır. Farklı mezheplerin görüşlerinin mukayesesi ve bazı görüşlerin diğerlerine tercih edilmesi hususunda da oldukça zengin içeriğe sahip olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle Hanefî mezhebine bağlı olup hadis tedrisiyle meşgul olan bir kimsenin bu eseri görmezden gelmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir.¹³⁹

¹³⁷ Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/6-8 (Ebü'l-Hasan en-Nedvî'nin Takdimi).

¹³⁸ Ebü İsâ Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Nikâh” 31.

¹³⁹ Bununla birlikte Nedvî, şaşırtıcı bulduğu bir hususu da dile getirmiştir: Hanefî muhaddislerin bu alanda kapsamlı şerhler bırakmamış olması. Ona göre Arapça olarak ulaşılabilen şerhler sadece birkaç tanedir; bunlardan biri Hicrî 10. yüzyılın sonlarında yaşamış Şeyh Tayyib b. Ebî't-Tayyib es-Sindî'ye, diğeri ise 1139/1726 yılında vefat eden Şeyh Ebü'l-Hasan b. Abdülhâdî es-Sindî el-Medenî'ye aittir. Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/5.

Nedvî'nin bu ifadeleri, Hanefî ulemâsının Tirmizî'ye olan ilgisinin sadece bir tercih olmadığını ortaya koymaktadır. Zira Tirmizî'nin “hasen” seviyesindeki hadisleri de kabul etmesi, Hanefî şârihlerin mezhep içi fikhî tercihlerini destekleyecek daha çok rivayete erişmelerini sağlamıştır. Nitekim ‘kesretü’l-mülâzeme’ şartını aramaması, Tirmizî'nin daha çok fikhî ağırlıklı bir sıhhat yolunu seçtiğini göstermektedir.¹⁴⁰

Hint alt kıtasında Tirmizî üzerine şerh yazan âlimler bu metodolojik özellikleri anlamaya ve açıklamaya büyük önem vermişlerdir. Bu bağlamda özellikle Tirmizî'nin karakteristik ifadesi olan “ve fî'l-bâb ‘an fulân ve fulân” ibaresi şârihlerin dikkatini çekmiştir. Gangohî ve Kandehlevî, bu ifadeyle Tirmizî'nin rivayetin anlam bakımından tevatür veya şöhret derecesine ulaştığına işaret ettiği kanaatindedir.¹⁴¹ Rivayet büyük imamlardan oluşan kalabalık bir topluluktan nakledildiği için şöhret bulmuştur. Ayrıca bir rivayet çoğu zaman onu rivayet eden sahabînin adıyla meşhur olur. Bazen de bir tâbiîn ismine nispet edilebilir. Bu metodolojik incelik Tirmizî'nin eserini sadece bir hadis mecmuası değil aynı zamanda konularına göre tasnif edilmiş kapsamlı bir fikhî başvuru kaynağı haline getirmektedir.¹⁴²

Hanefî şârihlerin Tirmizî'ye olan bu ilgisinin bir diğer boyutu ise eserin sunduğu fikhî zenginliğin, Hanefî hadis usulündeki ‘amel-i mütevâris’ ve ‘fukahânın tercihi’ ilkeleriyle kurduğu ilişkidir. Bu metodolojik uyum, özellikle 19. yüzyıl sonrası Diyobend ekolü içerisinde karşılığını bulmuş ve eser, mezhebî tercihlerin hadis delilleriyle zeminlendiği temel bir kaynak işlevi görmüştür.

1.3.2. Hanefî Şârihlerin Tirmizî'nin Hadis Hükümlerine Bakışı

Hint alt kıtasındaki Hanefî şârihlerin Tirmizî'ye yönelmelerini anlamak için, öncelikle Tirmizî'nin rivayet değerlendirme metodunun hadis otoriteleri tarafından nasıl ele alındığını incelemek gerekmektedir. Hadis otoriteleri, Buhârî ve Müslim'in eserlerinde yer almayan Tirmizî hadislerinin, Tirmizî'nin kendisinin açıkça sıhhatini belirttiği ölçüde kabul edilebileceğini vurgulamışlardır.

¹⁴⁰ Keşmiri, *Arfû 'ş-şezi*, 1/33.

¹⁴¹ Süyûtî'nin *Tedribü'r-râvî*'de açıkladığı üzere, Tirmizî “bu babda falan ve falan kimseden de rivayet vardır” dediğinde, o kişilerin bizzat metni aynı olan o hadisi rivayet ettiğini kastetmez; aksine o konuya dahil edilmesi uygun olan başka hadisleri kasteder. Irâkî de bu konuda, “Tirmizî'nin yaptığı doğru bir uygulamadır. Ancak insanların çoğu, ismi zikredilen o sahâbîlerin bizzat o hadisin aynısını rivayet ettiğini zannetmektedir. Durum her zaman böyle değildir. Bazen öyle olabilir, bazen de o babda zikredilmeye uygun başka bir hadis olabilir” demektedir. Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/31 (Kandehlevî'nin notu).

¹⁴² Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/4.

İbnü's-Salâh, Buhârî ve Müslim'in eserlerinde yer almayan hadislerin, Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî gibi güvenilir hadis imamlarının eserlerinden alınabileceğini, ancak bunun için müellifin o hadisin sahih olduğunu açıkça belirtmiş olması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁴³ Bu yaklaşım, Tirmizî'nin hadisler hakkında verdiği hükümlerin âlimler tarafından kabul gördüğünü göstermektedir.

İbnü's-Salâh'ın eseri üzerine çalışma yapan hadis âlimleri de bu değerlendirmeye herhangi bir eleştiri getirmemişlerdir.¹⁴⁴ Ancak İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350), Tirmizî'nin rivayetlere hüküm verme hususunda “bir tür tesahül olduğunu” belirtmiştir. Hâfız Zehebî ise bu eleştiriye ileriye taşımıştır. Tirmizî'nin tashih ettiği bir rivayet hakkında konuşurken âlimlerin onun tashihine güvenmediklerini iddia etmiş ve hatta Tirmizî'nin hasen hükmü verdiği hadislerin çoğunun muhakeme edildiğinde zayıf olduğunu söylemiştir.¹⁴⁵ Irâkî ise bu iddiaya karşı çıkarak, Zehebî'nin naklettiği bu görüşün yerinde olmadığını belirtmiş ve insanların daima Tirmizî'nin tashihine itimat ettiğini vurgulamıştır.¹⁴⁶ Ayrıca Zehebî'nin hem rical hem de usûl eserinde Tirmizî hakkında olumlu ifadeleri bulunmaktadır.¹⁴⁷

Zehebî *Mizânu'l-i'tidâl* adlı eserinde Tirmizî'nin hasen hadisi kabul etmesine güvenilmemesi gerektiğini, çünkü tahkik edildiğinde bu hadislerin çoğunun zayıf olduğunu belirtmektedir. Zehebî üç râvisi zayıf olan bir hadisi hasen olarak nitelendirmesine itiraz ederek Tirmizî hakkında şöyle demiştir: “Tirmizî'nin hadisi hasen kabul etmesine aldanılmasın. Tahkik edildiğinde bunların çoğu zayıftır.”¹⁴⁸

Zehebî burada özellikle Tirmizî'nin tashih ve tahsin konusunda müsamahalı davrandığını, senedde yer alan zayıf râvilere rağmen hadisi hasen sayabildiğini vurgulamaktadır. Bu sebeple hadis araştırmacılarının Tirmizî'nin değerlendirmesine tahkik etmeksizin güvenmemesi, râviler ve sened hakkında

¹⁴³ Osman b. Abdurrahman Ebû Amr Takıyyüddîn İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü Envâ'i 'Ulûmi'l-Hadis (Mukaddimetü İbni's-Salâh)* (Suriye – Beyrut: Dârü'l-Fiker – Dârü'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1986), 21.

¹⁴⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *İrşâdül tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik* (Medine: Mektebetü'l-İman, 1987), 1/122; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfîi Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh* (Riyâd: Advâ'u's-Selef, 1998), 1/194; Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahim b. Hüseyin Irâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh limâ utlika ve uglika min Mukaddimeti'bni's-Salâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1969), 1/27; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî Bulkinî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh ve Mehâsinü'l-istilâh*, thk. Aîşe Abdurrahman (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 163; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedribu'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevî* (Daru Taybe, ts.), 1/26.

¹⁴⁵ Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicavi (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 3/407 4/416; Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübela'*, thk. Suayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 9/455.

¹⁴⁶ Ebû İshâ Tirmizî, *es-Süneni* (Beyrut: Dârü Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Mukaddime 85.

¹⁴⁷ Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *el-Mûkîza 'fi 'ilmi mustalahi'l-hadis* (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1991), 96; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/678.

¹⁴⁸ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/416.

müstakil araştırma yapması gerektiğini belirtmektedir. Başka bir örnekte Zehebî, Kesîr b. Abdillâh hakkında; İbn Maîn, Şâfiî, Ebû Dâvûd, Ahmed b. Hanbel, Dârakutnî ve İbn Hibbân gibi âlimlerin bu râviyi yalancı, metruk ve mevzu hadis rivayet eden biri olarak değerlendirdiğini belirttiikten sonra Tirmizî'nin aynı hadisi sahih saydığını aktarmıştır. Zehebî bu çelişkiden hareketle “İşte bu yüzden âlimler Tirmizî'nin tashihine itimat etmezler” sonucuna varmıştır.¹⁴⁹ Ancak hem farklı nüshalarda “sahih” hükmünün olmaması hem de tevsik ve taz'if faaliyetinin içtihadî olması sebebi ile Tirmizî, Buhârî'nin Kesîr b. Abdillâh'ı en azından i'tibâr için uygun görmesine güvenmiştir.

Zehebî'nin Tirmizî'ye yönelik eleştirileri, onun hadis hükümlerini toptan geçersiz kıldığı düşünülebilir. Zehebî'nin “mütesâhil” eleştirisi, sadece Tirmizî'nin bazı zayıf râvileri sahih kabul etme noktasındaki yaklaşımına dikkat çekmektedir. Eğer bu eleştiri toptan reddi gerektirse, Zehebî'nin Tirmizî hakkında naklettiği olumlu sözlerle çelişirdi.¹⁵⁰ Bu yüzden Zehebî göre, Tirmizî'yi hadis otoritesi olarak kabul etmekte, ancak bazı rivayetlerdeki yaklaşımını eleştirerek hükümlerinde ihtiyatlı olunması gerektiğini belirtmektedir, denilebilir.

1.3.3. Hasen Hadis: Tirmizî ve Hanefî Şârihler

Hint alt kıtasındaki Hanefî şârihlerin Tirmizî'ye yönelmesinin önemli sebeplerinden biri, Tirmizî'nin hasen hadis konusundaki yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, Hanefî mezhebinin hadis temelli savunulmasında önemli bir işlev üstlenmiştir. Tirmizî'nin hasen hadis tanımı göz önünde bulundurulmadan Hintli şârihlerin bu terimi nasıl kullandıklarını anlamak güçleşmektedir. Tirmizî, hasen hadis kavramının yaygınlaşmasında merkezi rol oynamış ve eserinde bu konuya büyük önem vermiştir.¹⁵¹ Sonraki dönemlerde farklı tanımlar yapılmış olsa da Tirmizî'nin kullanmış olduğu hasen hadis, aslı zayıf olan, ancak destekleyici rivayetlerle kuvvet kazanarak bu mertebeye yükselen hadistir.¹⁵² Tirmizî, kendi terminolojisini açıklarken, hadisin hasen sayılması için senedinde yalanla itham edilen râvinin bulunmaması, şâz olmaması ve başka bir vecihten rivayet edilmesi şartlarını öne sürmüştür.¹⁵³

¹⁴⁹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/407.

¹⁵⁰ Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 2/154-155.

¹⁵¹ İbnü's-Salâh, Tirmizî'nin eserini hasen hadisi tanıma konusunda bilimsel bir temel kaynak olarak nitelendirmiş ve bu kavramı yaygınlaştıran ilk âlim olduğunu belirtmiştir. Takiyyüddin İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-fiker, 1986), 35-36.

¹⁵² İtîr, *Menhecü'n nakd*, 268-271.

¹⁵³ Ebû İsâ Tirmizî, *el-İlelü'l-sağîr* (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), 251.

Tirmizî'nin hasen hadis tanımında yer alan “yalan söylemekle itham edilmeyen” râvi şartı oldukça geniş bir râvi yelpazesini kapsamaktadır.¹⁵⁴ Bu kritere uyan râviler arasında, en üst düzeyde yer alan sikâ râviler bulunduğu gibi, sıdk vasfına sahip ancak zabtı tam olmayan râviler de yer alır. Daha da genişletildiğinde, yalanla itham edilmemiş ve hadislerinin terk edilmesini gerektirecek ölçüde aşırı hata yapmayan zayıf râviler de bu kapsama dahil olmaktadır. Ayrıca hakkında kesin bir cerh-ta'dîl hükmü verilemeyen meçhul râviler ile senedde kopukluk izlenimi veren an'ane sigasıyla rivayet eden müdellis râviler de Tirmizî'nin bu şartının sınırları içerisinde değerlendirilebilir.¹⁵⁵ Ancak bu geniş kapsamın, hadisın hem “şâz olmaması” hem de “başka bir tarikten de rivayet edilmesi” şartlarıyla birlikte ele alınması gerektiği unutulmamalıdır. Zira Tirmizî'ye göre hasen hadis, râvi yönünden kabul edilebilir düzeyde olmalı, sahih veya daha kuvvetli rivayetlere muhalif olmamalı ve destekleyici rivayetlerle kuvvetlendirilmiş olmalıdır. Tirmizî'nin tanımında yer alan “hadis şâz olmamalı” şartıyla, hasen hadisteki râvilerin kendilerinden daha sikâ olan râvilere muhalefet etmemesi, yani bu hadisın sahih hadislerle aykırı bir muhtevaya sahip olmaması kastedilmiştir. Bu şart, hadisın sahih veya daha kuvvetli rivayetlerle çelişmemesi gerektiğini ifade eder.¹⁵⁶

“Rivayetin benzerinin farklı bir tarikle de gelmesi” şartı ise oldukça önemli bir işlev taşımaktadır. Tirmizî, senetteki râvilerin tamamı sikâ olmadığı için rivayetin sıhhatini güçlendirmek maksadıyla başka bir tarikten de gelmesini şart koşmuştur. Şayet hasen hadisteki bütün râviler sikâ olsaydı, bu rivayet sahih mertebesine çıkacak ve tek bir tarikle aktarılması da rivayetin sahihliğine engel teşkil etmeyecekti. Ayrıca farklı bir tarikle gelen destekleyici rivayetin aynı lafızlarla nakledilmesi şart değildir. Mana itibarıyla yakın anlamda olması yeterlidir. Tirmizî'nin ‘başka bir tarikten nakledilmiştir’ ifadesinde ‘Hz. Peygamber’den’ kaydının bulunmaması, rivayetin mevkuf dahi olsa, merfu hadisın bir aslı olduğunu göstermek ve onu güçlendirmek amacıyla kullanılabileceği ihtimalini taşımaktadır. Bu yaklaşım, İmam Şâfiî'nin, mürsel hadisın bir sahâbî kavli veya âlimlerin ameliyle desteklenmesi halinde sahih olacağını belirtmesine benzemektedir.¹⁵⁷ Zira Tirmizî'nin eserinde bu tür rivayetlere hasen hükmü verdiği görülmektedir.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Irâkî, *et-Takyîd ve l-îzâh*, 1/44; Mücteba Uğur, “Hasen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/374-375.

¹⁵⁵ Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1987), 2/607-608.

¹⁵⁶ İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 2/606.

¹⁵⁷ İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 2/607.

¹⁵⁸ Nitekim İbn Hacer de bu duruma örnek olarak Tirmizî'nin naklettiği hasen rivayetlerin aslında munkatı olduğunu göstermiştir. Ahmed b. Ali İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh* (Medine: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî, 1984), 1/388.

Dikkate değer bir husus olarak Tirmizî, hasen hadiste senedinin muttasıl olmasını şart koşmamış ve eserinde mürsel ve munkatî' gibi senedi kopuk rivayetlere de hasen hadis hükmünü vermiştir. Bu durum, Tirmizî'nin tanımladığı hasen hadis teriminin, usûl kitaplarında "hasen li-gayrihî" olarak tanımlanan hadis türüne benzediğini göstermektedir. Zira hasen li-gayrihî hadisler de normalde zayıf olmakla birlikte farklı tariklerle desteklendikleri için hasen li-gayrihî mertebesine çıkarılan hadislerdir. Hasen li-zâtihî hadisler için ise Tirmizî genellikle "hasen garîb" terimini kullanmıştır. Ancak bu genellemeyi yaparken önemli bir noktanın altını çizmek gerekir: Tirmizî, hasen hadis terimini yalnızca bu tanımın kapsamına giren hadisler için kullanmamış, bazen Buhârî ve Müslim'in de tahric ettiği sahih hadisler için, bazen de tek bir tarikla gelen hasen li-zâtihî rivayetler için bu terimi kullanmıştır. Bu uygulama çeşitliliği, Tirmizî'nin terminolojisinin esnek bir yapıya sahip olduğunu ve her hadisin kendi bağlamı içinde ayrıca değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, hasen teriminin sahih teriminin bir alt derecesi olduğu ve sahihten daha geniş bir rivayet yelpazesini kapsadığı söylenebilir.¹⁵⁹

Hadis usulü âlimleri arasında hasen hadis ile sahih hadis gibi ihticâcın, yani hüküm çıkarma ve amel etmenin caiz olduğu ve bu konuda bir ittifak bulunduğu belirtilmektedir. Ancak İbn Hacer (ö. 852/1449), bu ittifakın Tirmizî'nin zayıf ve munkatî rivayetleri dahi destek bulduğunda hasen olarak nitelediği geniş tanımını kapsayıp kapsamadığını tartışmaktadır. İbn Hacer, bu ittifakın yalnızca güvenilir fakat zabtî eksik râvilerin rivayet ettiği hasen hadisleri için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Buna karşılık, Tirmizî'nin istişhad yoluyla hasen kıldığı ikinci kısım rivayetler için ihticâc konusunda mutlak bir ittifak bulunmamakta ve bu hadislerin tamamına sıhhat iddiasının yöneltilemeyeceği vurgulanmaktadır.¹⁶⁰ Ayrıca bu tür hadislerin ahkâm alanında kullanılamayacağını, yalnızca amellerin fazileti konusunda kullanılacağını açıkça belirtmektedir. İbnü'l-Kattân'a göre, bu hadislerin ahkâmında delil olarak kullanılabilmesi ancak tariklerin çoğalması, Kur'an'ın zahirine uygunluk veya

¹⁵⁹ Selim Yılmaz, *Sünen-i Tirmizî'de Hadis İstılahları ve Tirmizî'nin Hadisleri Değerlendirme Usûlü* (Şanhurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 41-43.

¹⁶⁰ Sehâvî konu hakkında şöyle söylemektedir:

"İbnü's-Salâh'ın da belirttiği gibi, Tirmizî hasen tabirini en çok kullanan ve bu tabiri meşhur edendir. Ancak imamların bu terimi kullanışlarında bir ihtilaf sabit olduğu için, hasen hadisle mutlak olarak ihticâc yapılabileceğini mutlak olarak söylemek caiz değildir; bu meselede detaylı inceleme gerekmektedir. Buna göre hadis, hasen li-zâtihî tanımına uyuyorsa o hadis hüccettir. Hadis, hasen li-gayrihî tanımına uyuyorsa, rivayet tariklerinin çok olup olmamasına göre ayırım yapılmalıdır. Tarikler çok ise ihticâc edilir, tarikler çok değilse ihticâc edilmez. Bunlar genel kaideler olup detayları pratik tecrübe ile kavranmaktadır."

Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed Sehâvî, *Fethu'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-'Irâkî* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 1/96.

başka bir amel ile desteklenmesi şartına bağlı olmaktadır. Dolayısıyla İbn Hacer, Tirmizî'nin tek başına hasen hükmü verdiği bir hadisin, mutlaka delil olarak kullanılmasını gerektirmediği sonucuna varmakta ve bu ihticâc meselesinde İbnü'l-Kattân'ın temkinli ve detaylı görüşüne meyledilmektedir.¹⁶¹

1.3.4. Tirmizî'de Amel Olgusu ve Hanefiler

Tirmizî, eserinde ümmetin mirası olan amel olgusuna büyük önem vermiş ve nakil yoluyla gelen haberlerin ameli desteklediğini göstermiştir. Böylelikle fıkıh âlimleri de amel ettikleri meselelerini nakil üzere bina etmektedirler. Ayrıca amel olgusunun nakilden önce sabit olduğu da bu duruma işaret etmektedir. Zira yapılan amel üzerine nakil başlamıştır.

Tirmizî, konuyla ilgili gelen hadisleri açıklarken hadisin kaynaklardan herhangi birinde rivayet edilmiş farklı bir senedi olsa, bir Sahâbe veya Tâbiîn'in uygulaması bulunsa yahut fıkıh âlimlerinden birinin fetvası veya ameli mevcut olsa bile, o babta gelen hadisi ortaya koymaya çalışmıştır. Böylece Tirmizî, gördüğü rivayetlere sadece hadis açısından değer vermemiş ve yalnızca senet zincirine bakarak hükmetmemiştir. Aksine, Sahâbe ve Tâbiîn'in amellerine ve diğer delillere dayanarak hükmetmiştir. Nitekim yaptığı "hasen" tanımı içerisine yalnızca merfû-muttasil rivayetler değil Sahâbe ve Tâbiîn'in amel ve fetvalarını da içeren mevkuf ve maktu rivayetler gibi pek çok rivayet girebilmektedir.

Sonuç olarak Tirmizî'nin amel olgusuna verdiği önem, Hanefî usulündeki 'amel ve âsâr' temelli yaklaşımla uyumludur. Nitekim Tirmizî'nin "hasen" kavramı ile "amel" kavramını özdeşleştirdiği ve ma'mûlû'n bih olan her rivayeti tahsin ettiği ileri sürülmektedir. Bu durum, usul ilmindeki "telakki bi'l-kabul" ilkesiyle açıklanabilir. Yani bir rivayet sened kriterlerini tam karşılamasa dahi, ümmetin fukahası tarafından uygulama alanı bulmuşsa, bu pratik o rivayetin aslına işaret eden fiili bir kuvvete dönüşmektedir. Dolayısıyla rivayet sened açısından zayıf olsa bile Tirmizî'de hasen olabilmektedir. Bu da Hanefilerin rivayet ile beraber amel ve âsâr destekli fıkıh sistemi ile uyum sağlamaktadır. Nitekim isnadın yanında amel olgusuna gereken değeri vermeyenler hakkında Keşmîrî şöyle söylemektedir:

*"Ve bil ki, isnadların gücüne aldanmak ve amelî teamüli göz ardı etmek yüzünden büyük zarar ortaya çıkmıştır. Halbuki isnad, sadece dinin korunması için, dine ait olmayanın ona girmemesi için vardı. Fakat onlar (bazı âlimler), uygulamayı kendi nezdlerinde hafife alacak kadar, isnadın amaçlarını tam olarak anlayamadılar ve uygulayamadılar."*¹⁶²

¹⁶¹ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/401-403.

¹⁶² Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî*, 2/334.

Keşmîrî'nin bu ifadeleri, hadis ilminde isnad merkezli yaklaşımın tek başına yeterli olmadığına dair önemli bir eleştiri sunmaktadır. Ayrıca Keşmîrî, rical tenkidinde bazı âlimlerin mezhep taassubuna düştüğünü, râviyi kendi görüşlerine uygun düştüğünde sessiz kaldıklarını, ihtilaf oluştuğunda ise eleştirdiklerini belirtmektedir.¹⁶³

Bu eleştiri, bazı âlimlerin isnadın güçlü olmasına aşırı güvenerek ümmetin amelî teamülünü ihmal etmelerine yönelik metodolojik bir uyarıdır. Keşmîrî'ye göre hadis değerlendirmesinde nihaî kıstas isnad değil selevin uygulamasıdır. Nitekim o, amel-isnad dengesini şu çarpıcı ifadeyle özetlemektedir:

“Şuna inanılması gerekir ki; istilâh bakımından senedi sahih olan bir hadis, şayet selevin uygulamasına aykırı ise o hadis gerçekte sahih değildir.”¹⁶⁴

Bu bakış açısı, Tirmizî'nin “hasen” tanımının neden sadece merfû rivayetleri değil Sahâbe ve Tâbiîn'in amel ve fetvalarını içeren mevkuf ve maktu rivayetleri de kapsadığını açıklamaktadır. Dolayısıyla Keşmîrî, isnad zincirinin sağlamlığını yok saymamaktadır. Ancak onu tek başına nakil açısından ele almak yerine, amelî uygulamalarla desteklenmesi gereken bir unsur olarak görmektedir.

Konu ile ilgili örnek olarak Tirmizî'nin tahrir ettiği hadiste şu senedle rivayet nakledilmektedir:

Halid b. İyas → Salih Mevla et-Tev'eme → Ebû Hüreyre → Resûlullah Rivayet şöyledir:

“Resûlullah namazda kalkarken dizlerinin üzerine değil ayaklarının (parmaklarının) üzerine kalkardı.”¹⁶⁵ Tirmizî bu rivayetin ardından şöyle kaydetmektedir: “Ebû Hüreyre'nin hadisi, ilim ehli nezdinde amel edilen hadistir.” Ancak ilim ehli, bir kimsenin namazda kalkarken ayak parmakları üzerine kalkmasını zayıf kabul etmektedir. Zira bu hadisin râvilerinden Halid b. İyas, hadis ilminde zayıf addedilen bir şahsiyettir. Nitekim Halid b. İyas tarihiyle gelen bu rivayet, istirahat oturusunun terki meselesinde de nakledilmiş olup cumhur tarafından zayıf kabul edilmiştir. Hafız İbn Hacer, Halid b. İyas'ı “metrûku'l-hadîs” olarak nitelendirmiş¹⁶⁶ ancak İbn Adî, açıkça zayıf olmasına rağmen hadisin yazılabileceğini belirtmiştir.¹⁶⁷

¹⁶³ Muhammed Enver Şah Keşmîrî, *Neylû'l-Farkadeyn fî Mes'eleli Ref'i'l-Yedeyn* (Delhi: el-Meclisü'l-İlmî, 1350), 135.

¹⁶⁴ Keşmîrî, *Neylû'l-Farkadeyn fî Mes'eleli Ref'i'l-Yedeyn*, 135.

¹⁶⁵ Ebû İsmâ Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Salât”, 99 (No. 288).

¹⁶⁶ Ahmed b. Ali İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*, thk. Abdülkadir b. Abdülkerim b. Abdülazîz Cündül (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1998), 3/716.

¹⁶⁷ Ebû Ahmed İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 3/417.

Bununla birlikte, söz konusu meselede Sahâbe ve Tâbiîn'den gelen uygulamalar, bu hadisi terk etmeye müsaade etmeyecek kadar çoktur. Örneğin, Şâfiî mezhebi isnad gücüne dayanarak “istirahat oturunu” sünnet kabul ederken, Hanefiler ve Tirmizî'nin işaret ettiği ilim ehli, senedi zayıf olsa da amele dayanarak doğrudan ayağa kalkmayı tercih etmiştir. İşte bu sebeple Tirmizî, “Ebû Hüreyre'nin hadisi, ilim ehli nezdinde amel edilen hadistir” ifadesini kullanmaktadır. Burada müellifin, “ilim ehlinin çoğunluğu” veya “ilim ehlinin bir kısmı” gibi sınırlayıcı ifadeler yerine mutlak bir üslup tercih ettiği görülmektedir.¹⁶⁸ Tirmizî bu yaklaşımıyla, miras alınan amelin delil değerini en açık şekilde ortaya koymuştur.

Bu örnekte görüldüğü üzere, güçlü bir şahide (amele) dayanmak, anlaşmazlığın giderilmesinde isnatlarla beraber kullanılacak bir yoldur. Aslında bu noktada Hanefilerle Ehl-i Hadîs âlimleri arasında da bazı benzerlikler vardır. Nitekim hadis ehli de zayıf hadisi kıyas ve re'ye tercih etmektedir.¹⁶⁹ Bu tercih, temelde Hanefilerin amel vurgusuna paralel bir mantık taşımaktadır. Her iki yaklaşımda da kıyas ya da re'y yerine, bir şekilde sünnete dayandığı düşünülen uygulamalara (zayıf hadis veya yaygın amel) itibar edilmektedir. Farklılık ise Hanefilerin ameli daha çok fukahânın yaygın uygulamasında aramasına karşılık hadis ehlinin senedi zayıf da olsa rivayete dayalı bir uygulamaya yönelmesidir. Ancak her iki grup da aklî istidlâl yerine, bir biçimde nakle dayanma kaygısını paylaşmaktadır. Bu sebeple pek çok Hanefî âlim de kendileri için “Ehl-i re'y” ifadesinin kullanılmasına karşı çıkıp kendilerinin hadis ve âsâra bağlı olduğunu söylemişleridir.¹⁷⁰ Sonuç olarak bu yaklaşım, Sünnet'i sadece metinler olarak değil ümmetin hayatında devam eden canlı bir geleneği olarak görmenin bir tezahürüdür.

1.3.5. Hanefî Şerhlerde Hasen Kavramına Bakış

Tirmizî'nin “hasen” hükmü verdiği rivayetler kimi zaman eleştirilmiş olsa da Hint alt kıtası Hanefî ulemâsı bu konuda Tirmizî'yi genellikle savunmuştur. Örneğin Keşmîrî bu isimlerdendir. Haccâc b. Ertât'ın (ö. 145/762) rivayetleri hakkında, eserinin muhtelif yerlerinde Tirmizî'nin hasen hükmü vermiş olduğundan bahseden Keşmîrî şu ifadelerle yer vermiştir:

¹⁶⁸ Tirmizî, “Salât”, 99 (No. 288).

¹⁶⁹ Şebbir Ahmed Osmânî, *Mevsûatü Fethi'l-mülhim fî şerhi Sahîhi Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2006), 1/75 (Takdim).

¹⁷⁰ Konu hakkında bk. Hasan Küçükosman, “İmam Muhammed'in Medine Ehline Yöneltilmiş Eleştiriler Hakkında Bir İnceleme”, *Şarkiyat* 15/1 (2023), 44-47; Hasan Küçükosman, “Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Hadîs'e Yaklaşımı”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (23 Haziran 2022), 69-84.

“Muhaddisler onun (Tirmizî’nin) bir hadisi hasen saymasını muteber saymasalar da, ben onun tahsinine itimat ederim. Bunun nedeni ise, avamın sadece isnadın zahirine bakmasıdır; oysa Tirmizî hadisin harici karinelerle amel edilip edilmediğine de bakmaktadır. Doğru olan da budur. Sadece isnad ile sınırlı kalmak eksikliklidir. Ona (Haccâc b. Ertât’a) yönelik tenkit ise, nebîz içiyor olmasıdır.”¹⁷¹

Görüldüğü üzere Tirmizî’nin yalnızca lafız merkezli hareket etmemesi Keşmîrî’nin dikkatini celbetmektedir. Zira verilen örnekte olduğu gibi nebîz içtiği için cerh edilmek nebîz içmeyi helal sayan Hanefîler için sorun teşkil etmemektedir.

Tirmizî’ye yönelik eleştirilerin bir kısmının nüsha farklılığının dikkate alınmamasından kaynaklandığı bilinmektedir. Bundan dolayı pek çok kimse hatalı değerlendirmeler yapmıştır. Ancak Hanefî şârihler zaten bu konulara hadis ehli kadar girmemiştir. Ayrıca bazı şerhlerde Tirmizî’nin eserindeki hüküm ifadeleri değerlendirilirken nüsha farklılığına değinildiği de görülmektedir. Özellikle Tirmizî’nin rivayetleri aktardıktan sonra kaydettiği “hasen” ile “hasen-sahih” gibi bilgilerde nüsha farklılıklarının yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Bu farklılıklar, eserin kopyalanması ve nakledilmesi sırasında elden ele geçmesinden kaynaklanarak metinlerde ziyade ve noksanlıklar şeklinde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu tür hatalar için Tirmizî’ye yönelik bir eleştiri yöneltmek doğru değildir. Hanefî şârihler bu noktada insafı davranarak hareket etmiş olsa da kimi zaman başkalarının düştüğü hataya düşmüştür. Örneğin “Müslümanlar arasında sulh (anlaşma) caizdir. Ancak helâli haram kılan veya haramı helâl yapan sulh hariç. Müslümanlar şartlarına (verdikleri sözlere) bağlıdırlar. Ancak helâli haram kılan veya haramı helâl yapan şart hariç.”¹⁷² rivayeti konu hakkında incelenebilir. Hadisin senedinde yer alan Kesîr b. Abdullah hakkında cerh-ta’dil imamlarının farklı görüşleri aktarılmıştır. Genel olarak olumsuz rivayetlere rağmen Tirmizî’nin hadis hakkındaki hükmü “hasen sahih” olarak görülmektedir. Bu sebeple Tirmizî’ye itiraz edenler olmuştur. Ancak İbn Kayyîm’in aktardığına göre farklı nüshalarda Tirmizî’nin bu rivayet hakkındaki hükmü “hasen-sahih” değil yalnızca “hasen” olarak geçmektedir.¹⁷³ Böylece sorun ortadan kalkmaktadır. Nitekim konu

¹⁷¹ Enver Şâh Keşmîrî, *Feyzü’l-bârî ‘alâ Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 5/532.

¹⁷² Tirmizî, *Sünen*, “Ahkâm” 17 (No. 1352).

¹⁷³ İbn Kayyîm el-Cevziyye, *Tehzîbu Sünen-i Ebi Dâvûd ve idâhu ilelihî ve müşkilâtihî*, ed. Ali b Muhammed el-Umrân - Nebîl b Nessâr es-Sindî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2019), 2/555-556.

hakkında makbul başka rivayetler de bulunmaktadır.¹⁷⁴ Dolayısıyla rivayetin “hasen” olmasında bir sorun bulunmamaktadır.

Hanefî şârihlerin bu rivayeti nasıl ele aldığı noktasında karşımıza ilk çıkan Keşmîrî’dir. Keşmîrî, Kesîr b. Abdullah hakkında Ahmed b. Hanbel tarafından “bir dirhem bile etmez” diye nitelendirildiğini aktarmış ve cumhur ulemânın bu râviyi zayıf saydığını ifade etmiştir. Buna rağmen Tirmizî, Kesîr b. Abdullah’ın rivayetlerini bir yerde sahih, başka bir yerde ise hasen kabul etmiştir.¹⁷⁵ Keşmîrî, Tirmizî’nin bu yönde hareket etmesinin sebebini ise Buhârî gibi bir otoritenin Kesîr b. Abdullah’ı tolere etmesi olarak aktarmıştır.¹⁷⁶ Görüldüğü üzere Keşmîrî burada nüsha farklılığından ya da Tirmizî’nin, Kesîr b. Abdullah’ın rivayetine yalnızca bir yerde sahih hükmü vermesinden söz etmemiştir. Zira diğer yerlerde Tirmizî’nin adeti üzere bu râvinin rivayetlerine sahihlik belirtmeden “hasen” hükmü vermesi sulh rivayetinde verilen “hasen – sahih” hükmünün hata ile nakledildiği görüşüne destek olmaktadır. Yine de Keşmîrî’nin bu noktaya eğilmeden Tirmizî’nin Buhârî’nin izini takip etmesini sebep göstermesi dikkate şayandır. Çünkü Ahmed b. Hanbel gibi pek çok âlimin Kesîr b. Abdullah hakkında şiddetli cerh ifadelerinin kullanılmış olması bu âlimlerin gözünde Kesîr b. Abdullah’ın rivayetlerinin hasen seviyesine de çıkamaması anlamına gelmektedir. Ancak tevsik ve taz’if faaliyetinin içtihadî olması sebebi ile Buhârî’nin Kesîr b. Abdullah’ı en azından i’tibâr için uygun görmesi ile Tirmizî’nin esas aldığı durumun benzer olduğu görülmektedir.

Tirmizî’nin hasen hükmü verip Keşmîrî’nin eleştiride bulunduğu yerlerden birisi de Atıyye el-Avfî’nin, Ebû Saîd el-Hudrî’den nakletmiş olduğu şu sözüdür:

“(Ebû Saîd el-Hudrî) dedi ki: Nebî (s.a.v.) kuşluk (duhâ) namazını o kadar kılardı ki, biz ‘Artık onu terk etmeyecek’ derdik. (Bazen de) onu (o kadar) terk ederdi ki, biz ‘Artık onu kılmayacak’ derdik.” Tirmizî bu rivayetin “hasen-garîb” olduğunu söylemiştir.”¹⁷⁷

Keşmîrî bu rivayetin şerhinde şu cümleleri kurmuştur:

“(Tirmizî’nin) ‘Atıyye el-Avfî, Ebû Saîd’den (nakletti)’ sözüne gelince: Musannif’in (Tirmizî’nin) bu babdaki hadisi ‘hasen’ kabul etmesi şaşırtıcıdır. Oysa Atıyye’nin Ebû Saîd’den rivayet ettiği her şeyde,

¹⁷⁴ Ebû’l-Hasan Ali b. Ömer Dârekutnî, *Sünenü’l-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2004), 5/369; Ebû Abdullah İbnü’l-Beyyî’ Muhammed Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1990), 4/113.

¹⁷⁵ Tirmizî, *Sünen*, “Ahkâm” 17 (No. 1302), “Eymân”, 13 (No. 2630).

¹⁷⁶ Keşmîrî, *Arfü’ş-şezi*, 3/81.

¹⁷⁷ Tirmizî, *Sünen*, “Salât”, 15.

hadisin tamamen derecesini düşüren şiddetli bir illet bulunmaktadır. Bu illet ise “el-Leâli’l-Masnû’a” adlı eserin sonlarında zikredilmiştir.”¹⁷⁸

Görüldüğü üzere Keşmîrî Atıyye el-Avfî’nin Ebû Saîd el-Hudrî’den yaptığı rivayetlerin şiddetli za’fiyet içermesi sebebi ile hasen derecesine ulaşamayacağını ifade etmiştir. İşaret etmiş olduğu *el-Leâli’l-Masnû’a*’da ise bazı illetlerden bahsedildiğini görülmektedir. Atıyye el-Avfî hakkında el-Kelbî’den rivayet ettiği zayıf hadisleri Ebû Saîd künyesi ile gizleyerek tedlis yaptığı böylece onu duyanların rivayeti sahabî Ebû Saîd el-Hudrî olduğunu zannettiklerini söylemiştir. Bu yüzden tek başına kaldığında kendisi ile ihticac edilmeyeceği nakledilmiştir. Ancak Atıyye’nin durumunun, hadisine mevzû hükmünün verilmesini gerektirecek bir dereceye ulaşmadığı ifade edilip bilakis, Tirmizî’nin onun hadisine hasen hükmü vermesi delil olarak zikredilmiştir.¹⁷⁹

Muhtemelen Keşmîrî’nin kastettiği yerler burasıdır. Ancak Tirmizî, zayıf kabul edilen ve Buhârî’nin de *Kitâbu’l-Edeb*’inde rivayetini naklettiği Atıyye’nin hadisini babın içerisinde birkaç rivayet naklettikten sonra vermiştir. Ayrıca mütabaat sağlandığı için rivayetin “hasen” derecesine ulaştığını göstermiştir. Bennûrî ise açık bir şekilde olmasa da hocası Keşmîrî’ye itiraz etmiştir. Zira Tirmizî’nin rivayete “hasen” hükmü vermesini kısaca açıklamıştır. İbn Hacer’den nakille cerh ifadeleri aktarılmış Nevevî’nin ise zayıf olmasına rağmen rivayetlerinin desteklendiğine işaret ettiği ifade edilmiştir. Bennûrî böylece hasen hükmünün garip karşılanmayacağını îmâ etmiş olmaktadır.¹⁸⁰

Şârihin belirttiği rivayet şu şekildedir:

“Enes b. Mâlik (r.a.) anlatıyor: Bir adam dedi ki: “Ey Allah’ın Resûlü, bizden bir adam, kardeşiyle veya dostuyla karşılaştığı zaman ona eğilsin mi (selam vermek için belini büksün mü)?” Resûlullah: “Hayır,” buyurdu. Adam: “Peki, ona sarılsın mı ve onu öpsün mü?” Resûlullah: “Hayır,” buyurdu. Adam: “O halde elini tutsun ve onunla musafaha yapsın mı?” Resûlullah: “Evet,” buyurdu. (Tirmizî dedi ki) Bu hadis hasendir.”¹⁸¹

Tirmizî’nin rivayete “hasen” diyerek eleştirilmesine sebep olan Hanzala b. Abdullah senedde Enes b. Mâlik’ten sonra gelen kişidir. Şârihin ifade ettiği gibi gerçekten bu râvi hakkında birden fazla olumsuz ifade söz konusudur ki bunlardan en önemlisi Ahmed b. Hanbel’dir. Peki bu zayıflık hasen derecesine çıkamayacak kadar büyük bir zayıflık mıdır? sorusu akla gelmektedir. Bu

¹⁷⁸ Keşmîrî, *Arfû’s-şezi*, 1/444.

¹⁷⁹ Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Le’âli’l-masnû’a fi’l-ehâdisi’l-mevzû’a* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1996), 1/88.

¹⁸⁰ Muhammed Yusuf Bennûrî, *Mearifü’s-sünen şerhu Süneni’t-Tirmizi* (Karaçi: H. M. Saeed Company, 1992), 6/272-273.

¹⁸¹ Tirmizî, *Sünen*, “İsti’zân” 31.

noktada Şuayb el-Arnaût detaylı bir açıklama yapmıştır. Şuayb el-Arnaût¹⁸², bu rivayetin temel sened zincirinin Hanzala b. Abdullah sebebiyle zayıf olduğunu tespit etmiştir. Hanzala'nın zayıflığına binaen, Ahmed gibi otoritelerin bile bu hadisi münker olarak değerlendirdiğini belirtir. Tirmizî'nin hadisi “hasen” kabul etmesini ise bir taaccüp îması ile kaydeder. Rivayeti güçlendirmek amacıyla aranan diğer yolları da incelenmiştir: Hadisin temel senedindeki zayıflığı gidermek amacıyla incelenen tüm tarîkleri kabul edilemez derecede zayıf bulunmuştur. Özellikle Kesir b. Abdillâh el-Eblî tarîki, Buhârî ve Ebû Hâtım gibi hadis otoritelerinin kendisini “münkerü'l-hadîs” olarak nitelemesi nedeniyle çok zayıf sayılmıştır. Benzer şekilde, Ebû Bilâl el-Eş'arî ve Abdülazîz b. Ebân gibi râvileri içeren diğer yollar da; ya râvilerin meçhul veya tartışmalı olmaları ya da metrûk veya hadis uydurmakla itham edilmiş derecesinde olmaları sebebiyle çok şiddetli bir zayıflık taşımaktadır. Bu nedenle, tariklerin hiçbirisi zayıf olan asıl metni destekleyerek hasen derecesine yükseltmeye elverişli değildir. Şuayb el-Arnaût, bu hadisin hasen derecesine yükselip yükselmeyeceği hususunda önceki kanaatinden dönmüş ve yeni bir tespitte bulunmuştur. Kendisinin *Şerhu's-Sünne* adlı eserinde bu hadisi daha önce hasen kabul ettiğini itiraf eder. Ancak, bu son kapsamlı incelemeler neticesinde, hadisin hiçbir şekilde hasen derecesine yükselmeyeceğini açıkça ifade etmiştir.¹⁸³

Sonuç olarak, Şuayb el-Arnaût'a göre hadis, zayıf hatta bazı yolları çok zayıf olup, farklı rivayet tarîklerinin zayıflığı sebebiyle birbirini destekleyerek hasen derecesine yükselme imkânını kaybetmiştir. Ancak hadisin ifade ettiği musafaha etme hükmü, Buhârî ve Müslim başta olmak üzere sahih kaynaklarda yine Enes b. Mâlik'ten gelen ve musafahanın meşruiyetini ve Sahâbe uygulamasını açıkça gösteren başka rivayetlerle kesinlikle sabittir. Örneğin: Sahâbelerin musafaha yaptığı, seferden dönüldüğünde sarılıp kucaklaştığı rivayetleri gibi nakiller sonucunda metni zayıf olsa da, hadisin hükmünün fikhîen sabit olduğunu göstermektedir.¹⁸⁴

Diğer Hanefî şârihlerin bu rivayetin şerhinde muhtasar ifadelerle açıklama yaptığı ve “hasen” meselesine hiç değinmediği görülmektedir.¹⁸⁵ Bu da şerhlerin tenkit amaçlı değil daha çok fikhî bağlamda ele alındığını göstermektedir. Hanefî şârihler arasında Tirmizî'yi hadislerle hüküm verme

¹⁸² Şuayb el-Arnaût hakkında bk. Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 15-113.

¹⁸³ “Daha önce Enes'in bu hadisini *Şerhu's-Sünne*'de hasen saymıştım... Fakat şu anda bana aşikâr oldu ki, bu yolların hiçbir surette hasen derecesine çıkması mümkün değildir. Bu nedenle önceki görüşüm tashih edilmelidir.” Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 20/341 (Dipnot).

¹⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/339-341 (Dipnot); Tirmizî, *es-Sünen*, 5/32-33 (Dipnot).

¹⁸⁵ Keşmiri, *Arfü'ş-şezi*, 4/153; Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 3/292.

konusunda mütesahil davrandığı gerekçesiyle eleştirenler de olmuştur. Bunlardan birisi Muhammed Sadru'l-Verâ'nın *Tirmizî Takrirleri* adlı çalışmasıdır. Sadru'l-Verâ, Tirmizî'nin bilgisinin derinliğine rağmen hadisleri sahih ve hasen saymada mütesahil davrandığını belirtmektedir. Örnek olarak musafaha hadisini¹⁸⁶ zikreden Sadru'l-Verâ, bu hadisin râvisi Hanzala es-Sedûsî'nin muhaddisler nezdinde zayıf olduğunu, dolayısıyla Tirmizî'nin "hasen" hükmünün isabetli olmadığını vurgulamaktadır.

Sadru'l-Verâ, bu eleştirisini desteklemek için Zehebî gibi bazı âlimlerin Tirmizî'nin tahsin ve tashih konusundaki mütesahil tutumuna yönelik eleştirilerini aktarmaktadır. Özellikle Ahmed b. Hanbel'in Hanzala hadisi hakkında "münkerdir" hükmünü vererek bu hadisi reddetmesine rağmen, Tirmizî'nin aynı hadisi hasen saymasını kabul edilemez bulmaktadır.¹⁸⁷

1.4. Hint Alt Kıtası Hanefî Geleneğinde Tirmizî'nin Yeri ve Önemi

Hanefî geleneğinde, özellikle Tirmizî'nin eseri gibi *Sünen* tarzı hadis kaynaklarının ders kitabı olarak tercih edilmesi, Hanefî mezhebine ait delillerin temellendirilmesini kolaylaştırmıştır. Bu yönüyle Tirmizî, hem hadis öğretimi hem de fikhî düşüncenin aktarımı açısından önemli bir konumda yer almıştır.¹⁸⁸ Söz konusu geleneğe mensup birçok âlim bu eserin tedrisiyle tanınmıştır.¹⁸⁹ Hint alt kıtası Diyobendî geleneğinde Tirmizî başta olmak üzere pek çok hadis

¹⁸⁶ Rivayet şöyledir:

"Enes b. Malik (r.a.) şöyle dedi: Bir adam: "Ey Allah'ın Resulü! Bizden bir adam, kardeşi veya arkadaşı ile karşılaştığında onun önünde eğilsin mi?" diye sordu. Resulullah (s.a.v.): "Hayır," buyurdu. Adam: "Peki ona sarılıp onu öpsün mü?" diye sordu. Resulullah (s.a.v.): "Hayır," buyurdu. Adam: "Peki elini tutup onunla musafaha (tokalaşma) etsin mi?" diye sordu. Resulullah (s.a.v.): "Evet," buyurdu. Tirmizî der ki: Bu hadis hasendir."

Tirmizî, *Sünen İsti'zân* 31 (No. 2925).

¹⁸⁷ Muhammed Sadru'l-Verâ el-Kâdirî el-Misbâhî, *Takrîrâtü'l-elmaî fî keşfi mâ fî Câmi't-Tirmizî* (Hindistan: Meclisü'l-Berakât, 2013), 11-12.

¹⁸⁸ Örneğin Muhammed Zekerîyya Kandehlevî, hadis eğitiminde öncelikli olarak *Sünenü't-Tirmizî*'nin okutulması gerektiğini savunur. Ona göre bu eser, hadis öğrencisinin hem fikhî meselelerle ilişki kurmasını hem de rivayetler arası mukayeseyi öğrenmesini sağlayacak niteliktedir. Tirmizî'nin ardından diğer sünenler ve temel hadis kaynakları tedris edilebilir. Kandehlevî, kitapların hangi sırayla okunacağı konusunda farklı yaklaşımlar olabileceğini kabul etmekle birlikte, belirli bir tertibe bağlı kalarak yürütülen derslerin ilmi kazanımlarını özellikle vurgular. Bu yaklaşım; mezhep görüşlerinin dayandığı rivayetleri tahlil etme, hadis çeşitlerini tanıma, delalet yönlerini kavrama, hüküm çıkarma yollarını öğrenme, farklı rivayetleri uzlaştırma, zayıf hadisleri ayırt edebilme ve nihayet bu çıkarımları sahâbe ve tâbiîn sözleriyle (âsârla) teyit etme gibi açılardan önemli katkılar sağlamaktadır. Halîl b. Ahmed Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd* (Hindistan: Merkezü's-Şeyh Ebi'l-Hasen en-Nedvî, 2006), 1/114-115; Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 206-207.

¹⁸⁹ Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 149-150.

eserine şerh yazılmış ve bu çalışmalar Hanefilerin karşısında duran Ehl-i Hadîs mensupları tarafından dahi kullanılmıştır.¹⁹⁰

1.4.1. Tirmizî Çalışmalarının Kurumsal Arka Planı

Dârülulûm Diyobend, 1867 yılında Muhammed Kâsım Nânotevî ve Reşîd Ahmed Gangohî gibi öncü âlimlerin öncülüğünde, Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletindeki Diyobend kasabasında kurulmuştur.¹⁹¹ Medresenin kuruluşu, 1857 Hint İsyanı'nın ardından İngiliz sömürge yönetiminin Müslüman toplum üzerindeki baskılarının arttığı bir döneme denk gelmiştir. Bu bağlamda Diyobend Medresesi, sadece dinî bir eğitim kurumu olmanın ötesinde, İslâmî kimliği koruma ve yaşatma misyonuyla hareket eden bir direniş merkezi olarak da şekillenmiştir.¹⁹²

Dârülulûm Diyobend'in eğitimdeki başarısı kısa sürede bölge genelinde yeni ilim kurumlarının açılmasına yol açmıştır. Bu başarının somut yansımaları olarak kurulan medreseler arasında Saadet Ali tarafından 1866'da Sehârenpûr'da kurulan ve adı daha sonra Mezâhiru'l-Ulûm olarak değiştirilen medrese öne çıkmaktadır. Halil Ahmed Sehârenpûrî'nin 1896 yılında başlayan idaresi döneminde büyük bir ilerleme kaydeden bu medrese, Hindistan'daki *Kütüb-i Sitte* şârihlerinin önemli bir kısmını yetiştirmiştir. Mezâhiru'l-Ulûm, Tirmizî başta olmak üzere hadis tedrisatında Diyobend modelini başarıyla sürdürmüştür. Bunların yanı sıra 1897 yılında Delhi'de kurulan Medrese-i Emîniyye, 1908 yılında Dabhel'de kurulan Câmia Arabiyye Ta'limüddîn ve 1917 yılında Rander'de kurulan Câmia Hüseyniyye gibi kurumlar da Diyobend ekolünün farklı bölgelere yayılmasını sağlamıştır. Bu medreselerin bir kısmı, Diyobend'e benzer şekilde eğitim ve araştırma hizmetlerini birlikte yürüten, geniş kütüphaneleri ve yayın birimleri olan ilim merkezleri haline gelmiştir.¹⁹³

Diyobend modelinin bu denli hızlı kabul görmesiyle, 1900'lü yılların başına gelindiğinde bu eğitim anlayışını benimseyen kurum sayısı 40'ı aşmış 1970'li yıllarda ise Hint alt kıtasında bu geleneğe bağlı medrese sayısı binlere ulaşmıştır. Medresenin kurumsal kimliğinin inşasında ve ilmî seviyesinin korunmasında yönetim kademesindeki süreklilik büyük rol oynamıştır. Muhammed Kâsım Nânovtevi ile başlayan süreç Reşîd Ahmed Gangohî ile

¹⁹⁰ Şahyar, "Tirmizî'nin el-Cami'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 184.

¹⁹¹ Anas Chakrathody Alumtharammal, "Hindistan'daki Ünlü İslami Eğitim Merkezlerinin Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodları", 3-4.

¹⁹² Azmi Özcan, "Dârülulûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/553.

¹⁹³ Abdülhamit Birişik, "Hint alt-kıtasında İslâm araştırmalarının dün bugünü: Kurumlar, ilmi faaliyetler, şahıslar, eserler", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17 (Aralık 2004), 12.

olgunlaşmış ardından medresenin ilk öğrencisi olan Mahmud Hasan döneminde zirveye ulaşmıştır.¹⁹⁴

Diyobend'in hadis ilmine verdiği öncelik Reşîd Ahmed Gangohî'nin yaklaşımında şekillenmiştir. Şah Veliyyullah'ın halefi olarak tanımlanan Reşîd Ahmed, Gangoh'da verdiği hadis derslerine Bengâlî ve Pencap gibi uzak bölgelerden talebeler gemiştir. Hadis öğretimine her zaman Tirmizî'nin *es-Sünen*'i ile başlamış, her öğrenciye eserin yorumunu basit kelimelerle anlatmıştır. Olağanüstü sabır ve hafızaya sahip olan Reşîd Ahmed, sahih kaynaklardaki bir hadisin hangi sayfada yer aldığını doğrudan belirtebilmiştir. Yorgun düşen öğrencilerini şakalar ve hikâyelerle dinlendirerek hem ilmî hem de insanî bir öğretim ortamı oluşturmuştur. Muhammed Kâsım'ın vefatından sonra hem Diyobend'in hem de kardeş okulu Mezâhiru'l-Ulûm'un başkanlığını üstlenen Reşîd Ahmed, sahip olduğu ilmî otoriteye rağmen öğrencilere karşı gösterdiği nezaketle tanınmış, medresenin kurumsal disiplini sürdürürken liyakat ilkesinden ödün vermemiştir.¹⁹⁵

Dârululûm Diyobend'in ilk öğrencisi ve ilerleyen yıllarda başmüderrisi olan Mahmud Hasan Diyobendî, Hint alt kıtasında hadis ilminin dönüşümünde kilit rol oynamıştır.¹⁹⁶ Bu bağlamda hadis ilmine en somut katkı, geleneksel ders-i nizâmî müfredatının genişletilerek *Kütüb-i Sitte*'nin tamamının okutulur hale gelmesidir. Hadis tedrisatı bu çerçevede fıkıh usulüne vâkıf olmayan veya mezhep bilgisi yetersiz olan kimselere açılmaması gereken üst düzey bir ilim olarak kabul edilmekteydi. Öyle ki “Şeyhü'l-hadis” unvanı medresedeki en prestijli pozisyon haline gelmiş, hadis dersleri yalnızca seçkin öğrencilere tahsis edilmiştir.¹⁹⁷

Hadis ilmine gösterilen bu hassasiyet, dönemin âlimleri arasında yaygın bir endişeyi yansıtmaktadır. Nitekim Reşîd Ahmed Gangohî'nin ünlü bir uyarısı bu tutumu açıkça ortaya koymaktadır. Bir mürid, anlayışı yetersiz bir öğrencinin Tirmizî okumasını başlatmasını istediğinde Gangohî, “Durum böyleyse o öğrenciye fıkıh, Urduca veya Farsça öğret” karşılığını vermiştir.¹⁹⁸ Böylelikle hadis ilminin herkes tarafından elde edilemeyeceğine işaret etmiştir.¹⁹⁹

¹⁹⁴ Bulgur, *Hint Kıtasında İslami Fikir Akımları*, 109-111.

¹⁹⁵ Metcalf, *Islamic Revival in British India*, 105-107.

¹⁹⁶ Mahmûd Hasan Diyobendî, *Emâlî Şeyhi'l-Hind (Câmi'u't-Tirmizî İçinde)* (Karaçi: Mektebetü'l-Büşra, 2016), 1/557.

¹⁹⁷ Metcalf, *Islamic Revival in British India*, 101.

¹⁹⁸ Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/13-15 (Muhakkikin Mukaddimesi).

¹⁹⁹ Muhammed Yahya Kandehlevî'nin tecrübesi de aynı hassasiyeti yansıtmaktadır. Yahya, Delhi'deki Nizamiye müfredatını tamamladıktan sonra hadis okumaktan şiddetle çekinmiştir. Aklî ve naklî ilimlerde yeterli bilgiye sahip olmadan hadisle meşgul olmanın, müctehid imamlara karşı suizan beslemeye veya taklidi terk etmeye yol açacağından endişe etmiştir. Zira zamanın birçok insanının hadis okuyarak sadece âlimlere dil uzatmaktan başka bir şey kazanmadığını görmüştür. Nitekim mezuniyet töreninde isminin *Sahih-i Buhârî* sınavına girecekler arasında ilan edildiğini görünce şiddetle itiraz etmiştir. Ancak babası Hâfız Muhammed

Mahmud Hasan bu kurumsal yapıyı derinleştiren en önemli isim olmuştur. Mahmud Hasan, Diyobend'de uzun yıllar boyunca temel hadis metinlerinin tedrisatında metodolojik bir derinlik sağlamıştır. Ayrıca medreseyi hadis ilminin fıkıh ile harmanlandığı uluslararası bir cazibe merkezine dönüştürmüştür. Onun riyasetinde Diyobend, Afganistan, Türkistan, Buhara, Yemen ve Endonezya gibi bölgelerden gelen talebelerle İslam dünyasının hadis odaklı Hanefiliğin önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir.²⁰⁰ Bu dönemde kazandığı şöhretle “Doğu’nun Ezheri”²⁰¹ olarak anılmaya başlayan Dârülulûm, İslam coğrafyasının farklı bölgelerinden gelen talebelerle özel bir ilim ortamına dönüşmüştür.²⁰²

Diyobend’in hadis merkezli müfredatının etkisi, Hüseyin Ahmed el-Medenî’nin kendi ifadesiyle somutlaşmaktadır: “İlk başta ilğim mantık ve felsefeye yönelikti, sonra edebiyata ve nihayet hadise döndü.”²⁰³

Bu dönüşümün mimarı olan Şeyhü’l-Hind, siyasi faaliyetleri sebebiyle Malta sürgününe²⁰⁴ (1917-1920) gönderilmesine rağmen ilmî çalışmalarını aksatmamıştır. Bizzat yetiştirdiği Enver Şah Keşmîrî, Şebbîr Ahmed Osmânî ve Hüseyin Ahmed el-Medenî gibi talebelerine bu vizyonu aşılamış ve onların daha sonra sistemleştirecekleri “tahkik ve tahlil ekolü”nün temelini atmıştır.²⁰⁵

İsmail’in kesin emriyle sınava girmeye karar vermiştir. Kendini bir odaya kapatan Yahya, Buhârî şerhleri, Tahâvî’nin *Meâni’l-âsâr*’ı, *el-Hidâye* ve *Fethu’l-kadîr*’i titizlikle mütâlaa etmiştir. Sınav günü geldiğinde öyle cevaplar vermiştir ki, Halil Ahmed es-Schârenpûrî hayretler içinde kalmış ve “Zamanın pek çok müderrisi bile böyle cevaplar yazamaz” diyerek onu övmüştür. Gangohî, *Kevkebü’l-dürri*, 1/13-15 (Muhakkikîn Mukaddimesi).

²⁰⁰ Metcalf, *Islamic Revival in British India*, 107.

²⁰¹ Öyle ki bölgeyi ziyaret ederek bu çalışmaları yerinde gören Reşîd Rızâ (ö. 1935) Hint ulemasının öneminden şu şekilde bahsetmiştir:

“Şayet, Hintli alim kardeşlerimizin bu çağda Hadis ilimlerine gösterdiği ihtimam olmasaydı, bu ilimlerin Şark diyarlarından zeval bulmasına hükmedilecekti. Zira ilim hicri onuncu asırdan itibaren Mısır, Şam, Irak ve Hicaz bölgelerinde zayıflamış, hatta bu on dördüncü asrın başlarında zayıflığın son noktasına ulaşmıştı. Hicri 1315 yılında Mısır’a hicret ettiğimde gördüm ki, Ezher camilerinin ve diğerlerinin hatipleri, hutbelerinde kaynağı belirtilmeden hadisler zikrediyorlardı. Bunların arasında zayıf, münker ve mevzu olanlar da mevcuttu. Bu hususta vaizler, müderrisler ve kitap telif edenler de onlar gibiydi. Ben de bunu kendilerine reddettim. Tıpkı daha önce memleketim Trablus ahalisine bunun benzeri inkarla başladığım gibi. Nihayet, onların en meşhur hutbeleri için sahih ve hasen hadislerden, onları tahrif eden kişilere nispet edilmiş olanlardan seçtim ve divanının hutbelerini bunlarla tamamladım.” Arent Jan Wensinck, *Miftâhu künûzi’s-sünne*, çev. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Darü’l-Hadis, 2007), Mukaddime 26.

²⁰² Kandehelevî, *el-Ebvâb ve’t-terâcim*, 1/20 (Mukaddime); Chakrathody Alumtharammal, “Hindistan’daki Ünlü İslami Eğitim Merkezlerinin Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodları”, 3; Alam Khan, “دور المدارس الألفي”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (28 Mayıs 2021), 171. Birışık, “Hint alt-kıtasında İslâm araştırmalarının dünü bugünü:”, 10-11.

²⁰³ Üstelik Diyobend, son derece disiplinli bir yapıya bürünmüştür. Nitekim sınavlar o kadar zor olmuş ki mezunlar diğer kurumlara veya İngiliz okullarına gittiklerinde her zaman en seçkin öğrenciler olmuşlardır. Metcalf, *Islamic Revival in British India*, 109.

²⁰⁴ Ahmed, *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslam*, 163.

²⁰⁵ Abdulhamit Birışık, “Mahmūd Hasan Diyübendî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/366-367.

Mahmud Hasan'ın attığı temeller üzerine yükselen Diyobend geleneği, bölünme sürecinde de varlığını sürdürmüştür. Hindistan'ın 1947'de ikiye ayrılması, Hint alt kıtasındaki İslâmî eğitim kurumlarının coğrafi ve siyasi bağlamını derinden etkilemiştir. Ancak Diyobend çizgisi bu dönüşüm içinde de belirleyici bir referans noktası olmaya devam etmiştir.²⁰⁶

Denilebilir ki Pakistan'da kurulan yeni devlet, Diyobend geleneğinin daha organize bir şekilde yayılmasına olanak sağlamıştır.²⁰⁷ Bu yolla Diyobend mensupları daha rahat bir teşkilatlanma imkânına kavuşmuş ve ülkenin her tarafına medrese ve Dârülulûm açmaya başlamıştır. Bu süreçte Müfti Muhammed Şefî tarafından 1951 yılında Karaçi'de kurulan Câmia Dârülulûm ve Müfti Muhammed Hasan'ın 1947'de Lahor'da kurduğu Câmia Eşrefiyye gibi kurumlar öne çıkmıştır. Özellikle Karaçi, Pakistan'daki Diyobend geleneğinin merkezi haline gelmiş ve Muhammed Yusuf Bennûrî'nin 1954'te kurduğu "Câmiatü Binnûriye" ile birlikte hadis ve fıkıh çalışmalarının odak noktası olmuştur. Afganistan'a sınır olan bölgelerde de merkezler açılmıştır. Bunlardan birisi Şeyh Abdülhak el-Pakistânî (ö. 1988) tarafından Peşaver yakınlarındaki Akora Khattak kasabasında kurulan Dârülulûm el-Hakkâniyye medresesidir. Medrese, 1947 sonrası dönemde Pakistan'ın kuzeybatısında İslâmî ilimlerin öğretildiği en önemli merkezlerden biri haline gelmiştir.²⁰⁸ 1970'li yıllara gelindiğinde Pakistan genelinde Diyobend modeline bağlı medrese sayısı binlere ulaşmış ve bu kurumlar, Pakistan'ın dinî eğitim yapısını şekillendiren en önemli faktörlerden biri haline gelmiştir.

Diyobend Medresesi'nin faaliyetleri ile yaşanan gelişmeler, *Sünenü't-Tirmizî*'nin şerh ve haşiyelerinde yeni bir dönemin başlangıcına vesile olmuştur. Dârülulûm Diyobend'in eğitim sisteminde "devre-i hadis"²⁰⁹ olarak adlandırılan son sınıf programında, *Kütüb-i Sitte*'nin tamamının okutulması sebebiyle özellikle hocaların ders notlarından derlenen çeşitli haşiyeler kaleme alınmıştır. Ahmed Ali Sehârenpûrî'nin Delhi'de kurduğu matbaa, hadis ilmi açısından büyük bir hizmet görmüştür. Bu matbaa sayesinde haşiyeler ve tashih çalışmaları yaygınlaşarak ilmi gelişmelere önemli katkılar sağlanmıştır.²¹⁰

²⁰⁶ Nitekim bölünme sonrası Hindistan'da kalan Diyobend Medresesi, varlığını sürdürmeye devam etmiş ve Hint Müslümanlarının dinî eğitiminde merkezi konumunu korumuştur. 20. yüzyılın ikinci yarısında Taki Osmani'nin babası Mufti Muhammed Şafî (ö. 1976) gibi âlimler, hem Diyobend'de hem de Pakistan'da hadis tedrisatını sürdürmüşlerdir.

²⁰⁷ Abdulhamit Birşık, *Hind Altıatası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 176-178.

²⁰⁸ Kümillai, *el-Büdurü'l-madiyye*, 10/161.

²⁰⁹ Chakrathody Alumtharammal, "Hindistan'daki Ünlü İslami Eğitim Merkezlerinin Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodları", 5-6.

²¹⁰ Şahyar, "Tirmizî'nin el-Cami'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 123.

Hint alt kıtasında *es-Sünen* üzerine yazılan şerhlerin büyük bölümü, bu eserin yoğun biçimde tedris edilmesinin bir sonucudur. Yapılan araştırmalar alt kıtada Tirmizî üzerine onlarca şerh ve haşiye kaleme alındığını ve bunların çoğunun 1800 sonrası döneme ait olduğunu göstermektedir.²¹¹ Bu durum, Tirmizî şerh geleneğinin özellikle modern dönemde ve Hint alt kıtası merkezli olarak geliştiğini ortaya koymaktadır. Her dönemde yazılan şerhlerin güncel meseleleri de doğrudan ya da dolaylı biçimde yansıttığı görülmektedir.²¹² Örneğin Reşîd Ahmed Gangohî, *Sünenü't-Tirmizî* şerhinin başında, mezheplerin temel görüş ve yöntemlerini ele alarak sistematik bir değerlendirme yapmış ve bunu rivayet yorumu kadar önemli görmüştür. Onun bu yaklaşımı dönemin mezhep karşıtı tartışmalarına ve özellikle Ehl-i Hadis'in taklidi reddeden tavrına karşı mezhebin meşruiyetini savunan bir duruş olarak okunabilir.²¹³

1.4.1.1. “Devre-i Hadis” Sistemi ve Tirmizî’nin Konumu

Hint alt kıtasındaki Hanefî medreselerinde “devre-i hadis” olarak bilinen hadis eğitiminin son yılında, öğrenciler temel hadis eserlerini doğrudan hocalarından okurlar. Bu yılda Kütüb-i Sitte’nin yanı sıra İmam Malik’in *el-Muvatta*’ı ve Tahâvî’nin *Şerhu Meâni'l-Âsâr*’ı da okutulurdu. Bu eserler dışında başka ders bulunmamaktadır. Bu sistemde öğrenci, hadis metinlerini hocasının huzurunda okur ve hoca da sened, metin ve fikhî meseleleri içeren detaylı açıklamalarla (takrirlerle) dersi tamamlardı. Öğrencilerin aldığı bu notlar “takrirler” (et-Takârîr) olarak adlandırılır. Nitekim bunların birçoğu daha sonra bağımsız eserler halinde yayımlanmıştır.²¹⁴

Bu gelenekte dikkat çeken önemli bir husus, Tirmizî’nin *es-Sünen*’inin devre-i hadis programının başında ve detaylı şekilde okutulan eser olmasıdır. Hanefî medreselerinde Tirmizî üzerinde hem sened hem de metin açısından titiz bir tahkik yapılır, hadisler arasındaki ihtilaflar incelenir ve tercihlerde bulunulur. Buna karşılık diğer sünenler genellikle daha hızlı bir şekilde okutulur.²¹⁵

Hint alt kıtasındaki hadis geleneğinde, bazı önde gelen hocaların *Kütüb-i Sitte*’yi her yıl dönüşümlü olarak okutması, özellikle Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Buhârî gibi kaynakları birbirini tamamlayıcı nitelikte değerlendirmeleri, bu

²¹¹ Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 232-233.

²¹² Diyobendî, *Emâli*, 1/557. Bu bağlamda SCOPUS indeksinde yayınlanan akademik çalışmaları, hadis şerhlerini ele alış yöntemleri açısından inceleyen bir araştırma için bk. Muhammed Sadık Özbek, “Gelenekten Günümüze Hadis Şerhleri: SCOPUS Veri Tabanı Üzerinden Bir Meta-Sentez”, *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/2 (31 Aralık 2025), 752-754.

²¹³ Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 267-268.

²¹⁴ Tirmizî, *el-Câmi’u'l-kebir*, 1/53 (Takî Osmânî’nin Takdimi).

²¹⁵ Şahyar, “Tirmizî’nin el-Cami’i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 124; Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 208-209.

bölgedeki hadis öğretim anlayışını yansıtmaktadır. Bu yaklaşım, metin ve sened incelemesine verilen önemin yanı sıra, mezhebî bakış açısını da merkeze alan yorumların gelişmesine zemin hazırlamıştır. Hadis kitapları arasında yapılan tercihler, hem eğitim metoduna hem de fikhî vurgulara dayalı sistemli bir yaklaşımın göstergesi olarak öne çıkmaktadır.²¹⁶

Tirmizî'nin bu öncelikli konumu, daha önce ele alınan yapısal özellikleriyle doğrudan ilişkilidir. Bu özellikleri sayesinde eser, ahkâm hadislerinin tedrisinde en çok tercih edilen kaynak haline gelmiş ve Hanefî mezhebinin hadis malzemesiyle temellendirilmesi sürecinde merkezi bir rol üstlenmiştir.²¹⁷

1.5. Tirmizî Şerhlerinin Oluşum Süreci ve Özellikleri

Hint alt kıtasında kaleme alınan bazı Tirmizî şerhleri büyük ölçüde medrese derslerinde yapılan sözlü açıklamaların öğrenciler tarafından kaydedilmesiyle oluşmuştur. Daha sonra bu notlar düzenlenerek kitap haline dönüştürülmüştür. Bu tür eserlerde genellikle doğrudan grup ya da taife isimleri zikredilerek yapılan yorumlara rastlanılmamaktadır. Bunun nedeni daha çok eserlerin oluşum süreçleridir. Zira söz konusu şerhler, hocanın derste anlattıklarını öğrencinin anlayabildiği ve not alabildiği kadarıyla yansıtmaktadır. Bu da şerhlerin hocanın ilmî birikimini tam olarak yansıtmayabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Ayrıca bölgedeki geleneksel ders sistemi gereği temel hadis kaynakları ileri düzeyde dönüşümlü biçimde okutulurdu. Bu sebeple bir derste yapılan açıklama başka bir metin için de geçerli kabul edildiğinden aynı yorumların tekrar edilmesine ihtiyaç duyulmazdı. Dolayısıyla bazı meselelerin şerhlerde ayrıntılı biçimde yer almaması, bunların farklı bağlamlarda zaten ele alınmış olmasıyla açıklanabilmektedir.²¹⁸

Bu şerhler çoğunlukla ders sırasında, nadiren de ders bittikten sonra öğrenciler tarafından yazıya geçirilmiştir. Takrir denilen bu yöntemin dışında

²¹⁶ Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 141.

²¹⁷ Tirmizî, *el-Câmi 'u'l-kebîr*, 1/54 (Takî Osmânî'nin Takdimi).

²¹⁸ Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 86. Şüphe yok ki bu tür eserler, önceki yüzyıllarda bilinen “emali” türünden olup, dokuzuncu yüzyıl ve öncesinde meşhurdur. Bu tür eserlerde çoğu zaman bir konuya dair her şey zikredilmez ve bazen başka bir şeyi açıklarken asıl konuya dair eksiklikler olabilir. Bu da hitap edenin (şeyhin) durumu, anlayışın düzeyi ve zamanı ile bağlantılıdır. Fakat bu durum anlama zayıflığına neden olabilir, hatta bazen hatalı anlaşılmalara yol açabilir. Bu da anlatılan şeyin amacına ulaşmamasına sebep olabilir. Bu nedenle sözlü olarak söylenen şeyler yazılı hale getirilmeden önce kontrol edilmelidir. Aksi halde, anlatılan söz amacına ulaşmaz ve güvenilirlik zedelenir. Bu yüzden söz konusu metinlerin derste işlenip, incelenmesi, metnin gözden geçirilmesi, bozuk ifadelerin düzeltilmesi, eksiklerin tamamlanması, konuların netleştirilmesi gibi işlemler mutlaka yapılmalıdır. Bu tür düzenlemelerden uzak olan kitaplar, fayda açısından eksik kalır.

Enver Şah Keşmîrî'nin öğrencisi Bennûrî'nin eseri gibi bizatihi hocanın gözetiminde yazılan şerhler de vardır.²¹⁹

Bu sürece dair örnek zikredecek olursak Diyobend geleneğinin kurucu isimlerinden Reşîd Ahmed Gangohî'yi ve eserini ele alabiliriz. Kendisi Hicaz dönüşü sonrası ilmi faaliyetlerinde önceliği Tirmizî'ye vermiştir. Eserin senet ve metin tahkiki, rivayetler arasındaki çelişkileri giderme, tercihlerde bulunma ve Hanefî mezhebini delillendirme amacıyla detaylı biçimde okutmuştur. Tirmizî'nin ardından diğer *Kütüb-i Sitte*'yi daha yüzeysel biçimde serd usulü okutmuştur.²²⁰ Gangohî'nin dersleri sırasında öğrencisi Muhammed Yahya Kandehevî (ö. 1914), hocasının derste anlattıklarını Arapça olarak yazıya döküp bir kitap haline getirmiştir. Ancak bu kayıtlar tamamen ders notları şeklinde olduğu için Muhammed Yahya Kandehevî detaylı çalışma yapma imkânı bulamamıştır. Daha sonra oğlu Muhammed Zekeriyya Kandehevî, babasının kitap haline getirdiği bu ders notlarına haşiyeler ve bir mukaddime ekleyerek, eseri *el-Kevkebü'd-Dürri 'ala Cami'ü't-Tirmizî* adıyla yayımlamıştır. Eserin en belirgin özelliği Hanefî mezhebi görüşlerini fikhî tercihlere geniş yer vererek desteklemesi ve hadisler arasındaki ihtilafları güçlü delillerle ortaya koymasındır.²²¹

Taki Osmani eser hakkında değerlendirme yaparken bu şerhin, kısa ama son derece derinlikli ve ilmî birikimi olan bir çalışma olduğundan bahsetmiştir. Tirmizî'nin fikhî ve hadis merkezli meseleleri özlü, sistematik ve ikna edici biçimde ortaya koyması sebebiyle, Tirmizî'nin daha uzun olan şerhleri okunduktan sonra bu eserin değeri daha iyi anlaşılmaktadır. Zekeriyya Kandehevî'nin haşiyesi kitabın ilmî kıymetini katbekat artırmış ve *Kevkebü'd-Dürri*'yi Tirmizî'nin en faydalı ve özlü şerhlerinden biri haline getirmiştir.²²²

Şerhlerin hangi koşullar altında oluştuğunu anlamak için Keşmîrî'nin aldığı icazetnameler konumuza ışık tutmaktadır. Hocası Mahmud Hasan Diyobendî'nin kendi eliyle yazdığı icazette, Keşmîrî'nin *Sahîh-i Buhârî*, *Sünenü't-Tirmizî* ve Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i başta olmak üzere temel hadis eserlerini okuduğu belirtilmektedir.²²³ Keşmîrî'nin bir diğer hocası Reşîd Ahmed Gangohî de ona ayrı bir icazet vermiştir. Gangohî, Keşmîrî'nin *Kütüb-i*

²¹⁹ Fatih Muhammet Yüksel, *Muhammed Yûsuf el-Bennûrî'nin Hadîşçiliği ve Şerh Yönetimi -Meârifü's-Sünen Özelinde-*, ed. Ekrem Yücel (Ankara: Sonçağ Akademi, 2024), 69-71.

²²⁰ Abdülhay el-Haseni, *İ'lam bimen fî tarihi'l-Hind mine'l-a'lâm = Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzır*, 8/1230.

²²¹ Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/7; Muhammed Hıfzurrahman Kümillai, *el-Büdurü'l-madiyye fî teracimil Hanefiyye* (Kahire: Dâru's-Sâlih, 2018), 7/283-287; Şahyar, "Tirmizî'nin el-Cami'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 124.

²²² Osmani, *Tirmizî Dersleri*, 362-363.

²²³ Kümillai, *el-Büdurü'l-madiyye*, 5/125.

Sitte'nin tamamını kendi yanında okuduğunu teyit etmekte ve ona rivayet icazeti vermektedir.²²⁴

Her iki icazette de benzer şartlar yer almaktadır: “Lafız ve mânâda sağlamlık”, “sahâbe ve tâbiîn yoluna bağlılık” ve “muhaddisler ile müctehidler huzurunda edepli davranma” vurgusu tekrarlanmaktadır. Bu tutarlılık, icazetin Diyobend geleneğinde yerleşik bir usûl haline geldiğini göstermektedir. Söz konusu metinler ilmî sorumluluğu ve ahlâkî olgunluğu birlikte şart koşan belgelerdir. Bu da Diyobend ekolünün hadis tedrisatını manevî bir süreç olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. İcazetnamelerde özellikle *Sünenü't-Tirmizî* ve diğer temel hadis kaynaklarının yer alması, kurumun hadis-fıkıh bütünlüğünü merkeze alan eğitim anlayışını yansıtmaktadır.²²⁵

1.5.1. Enver Şâh Keşmîrî

Muhammed Envâr Şah el-Keşmîrî aslen Bağdat'tan gelip Keşmir'e yerleşmiş köklü bir aileye mensuptur. 1875'te Keşmir'in Vudvân köyünde doğmuştur. Çocuk yaşta olağanüstü bir zekâ göstererek 12 yaşında fetva verecek seviyeye ulaşmıştır. İlim yolculuğuna çıkarak Dârululûm Diyobend'e gitmiş ve burada başta Şeyhü'l-hind Mahmud Hasan olmak üzere devrin büyük muhaddislerinden ders almıştır. Hadis, fıkıh, tefsir, usûl ve kelâmda derinleşme imkânı elde etmiştir. Özellikle hadis ilminin rivayet ve dirayet yönlerini birleştiren titiz yaklaşımıyla tanınmıştır. *Sahîh-i Buhârî* ve *Sünenü't-Tirmizî* dersleriyle meşhur olan Keşmîrî, Diyobend başta olmak üzere birçok ilim merkezinde ders verip çok sayıda âlim yetiştirmiştir.²²⁶

Keşmîrî'nin hadis ilmindeki en önemli katkılarından ikisi, *el-Arfu's-Şezî* adlı Tirmizî şerhi ile *Feyzu'l-Bârî* adlı Buhârî şerhidir. İki eser de ders notları üzerinden hazırlanmakla beraber bazı âlimler, *Feyzu'l-Bârî*'yi, kitap formatına daha uygun gördükleri için Tirmizî şerhinden üstü saymışlardır.²²⁷ Benzerlikleri pek çok olmakla birlikte Keşmîrî'nin Tirmizî şerhi, klasik hadis şerhleri çerçevesinde isnad ve metin kritiklerini detaylı biçimde ele alırken aynı zamanda hadislerin itikadî ve fikhî boyutlarını kapsamlı bir şekilde tartışmaktadır.²²⁸

²²⁴ Kümillai, *el-Büdurü'l-madiyye*, 5/125-126.

²²⁵ Diğer hadis eserlerinin icazetleri için bk. Kümillai, *el-Büdurü'l-madiyye*, 5/125-127.

²²⁶ Kümillai, *el-Büdurü'l-madiyye*, 5/88-91.

²²⁷ Abdurrahman el-Bernî, *Ulemâ-ü Diyobend ve Hademâtühüm fî ilmi'l-Hadis* (Hindistan: Mektebetü Akademiyeti Şeyhi'l-Hind, 2011), 256.

²²⁸ Diyobend'de bulunduğu dönemde, Kadiyanî fitnesine karşı irşadı, dersleri ve telifleri aracılığıyla ümmeti, âlimleri, talebeleri ve halkı mücadelede çağırarak gevşemiş himmetleri harekete geçiren Keşmîrî, bu sapık fırkanın etkisini ilmî çalışmaları ve eserleriyle sınırlamayı başarmıştır. Kadiyanîliğin inançlarını çürütmek amacıyla kaleme aldığı *İkfârü'l-Mülhidîn fî Darüriyyâtı'd-Dîn*, *Akîdetü'l-İslâm fî Hayâtî İsâ aleyhisselâm*, *Tahiyyetü'l-İslâm bi-Hayâtî İsâ aleyhisselâm*, Farsça *Hâtemü'n-Nebiyîn* ve özellikle Hz. İsâ'nın nüzulüne

Keşmîrî, hem hadis ilmi hem de Hanefî fikhî alanında gösterdiği üstün yeteneği ile öne çıkmaktadır. *Müsned-i Ahmed* gibi büyük hadis külliyatlarını kısa sürelerde titizlikle incelemiş, senet ve metin varyantlarını çözümlemeye derin bir kavrayış sergilemiştir. Aynı zamanda Hanefî fıkıh eserlerini hızlı ve sistemli bir biçimde mütalaa ederek rivayetler ile fıkıh hükümlerini karşılaştırmıştır.²²⁹

1.5.1.1. Hadis Ehline Bakışı

Keşmîrî'nin hadis otoriteleri hakkındaki en belirgin tutumu, selef ulemâsının hadis değerlendirmelerinde sonraki nesillere göre mutlak üstünlüğüne olan inancıdır. Keşmîrî'ye göre, ilk dönem âlimleri râvileri bizzat görmüş ve tecrübe etmişken sonraki âlimler yalnızca kitaplardan ve kurallardan hareket etmektedir. Bu nedenle Tirmizî gibi erken dönem muhaddislerin hadis hükümleri, İbn Hacer veya Nevevî gibi sonraki âlimlerin değerlendirmelerinden önceliklidir.²³⁰ Bu nedenle asıl ilim, sadece şekli ölçüler değil bu tür derin bir kavrayış ve sezgiyle mümkündür. Hatta o, kuralları “âmânın bastonu” olarak nitelendirerek, asıl yol göstericiliğin bu tür sezgiye dayalı derin ilmî birikimden geçtiğini ifade etmektedir.²³¹

Keşmîrî, Nevevî ya da İbn Hacer gibi âlimlere saygı göstermekle beraber pek çok noktada eleştiri yöneltmektedir. Özellikle tartışmalı meselelerde hadis ulemâsının yerine Hanefî isimleri ön plana çıkarmaktadır. Yeri geldiğinde ise en meşhur âlimleri de eleştirmekten geri durmamıştır. Örneğin Keşmîrî, İbn Hacer'i hadis bilgisi bakımından büyük bir otorite olarak görmekle birlikte, mezhebî kaygıların zaman zaman onun ilmî şeffaflığını zedelediğini düşünmektedir. Nitekim zirâi ürünlerin zekâtı konusunu Buhârî şerhinde ele aldığında, İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inde bu hadisi hem metin hem sened olarak tam şekilde rivayet ettiğini ancak İbn Hacer'in hadisin üzerinden iki farklı yerde geçtiğini fakat tamamını nakletmediğini belirtmiştir. Keşmîrî'ye göre İbn Hacer, bir kısmını verdikten sonra sadece “Hadisin devamı var” demekle yetinmiştir. Keşmîrî'ye göre İbn Hacer, hadisin Hanefîler lehine olan son bölümünü bilerek aktarmamıştır. Keşmîrî, İbn Hacer'in bu tür davranışını daha önce de birçok yerde tecrübe ettiğini ifade etmiştir.²³²

dair rivayetleri derlediği *et-Tasrîh bimâ Tevâtara fî Nüzûli'l-Mesîh* gibi eserler, bu alandaki en kapsamlı çalışmalar olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca eserin şerhi ve tahkiki, ilgili âlimlerin doğru itikadî anlayışa yönelmesine katkı sağlamıştır. Kümillai, *el-Büdurü'l-madiyye*, 5/94.

²²⁹ Muhammed Yusuf Bennûrî, *Nefhatü'l-anber fî hayati imami'l-asr eş-şeyh Enver* (Karaçi: el-Meclisu'l-ilmî, 1969), 24.

²³⁰ Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî*, 6/216.

²³¹ Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî*, 6/216.

²³² Keşmîrî şu ifadeleri kullanmıştır: “Bu hadisi, İbn Ebî Şeybe *el-Musannef*'inde hem metin hem sened olarak tam şekilde rivayet etmiştir. Hafız (İbn Hacer *el-Askalânî*) ise bu hadisin

Bu tablo Keşmîrî'nin İbn Hacer'e yönelik eleştirilerinin aynı zamanda metodolojik bir boyutu olduğunu göstermektedir. Ona göre İbn Hacer, hadisleri aktarırken mezhebî kaygılarla hareket etmekte ve Hanefilere faydalı olabilecek rivayetleri gizlemektedir. Başka bir yerde de İbn Hacer'in "açık bir rivayeti görmezden geldiğini" belirtilmiştir.²³³

Keşmîrî'nin İbn Hacer'e yönelik eleştirileri yalnızca mezhebî bir tutumun değil metodolojik bir kaygının yansımasıdır. Nitekim Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*'de İbn Hacer'e 82 farklı yerde eleştiri yöneltmiş, *Sahîh-i Buhârî*'nin nüsha tercihlerinde dahi ondan ayrılmıştır. Bununla beraber İbn Hacer'i Süyûtî'ye kıyasla daha sağlam bulmakta, Hanefî mezhebini savuran Aynî'yi de bazı noktalarda yetersiz görerek İbn Hacer'in ilmî üstünlüğünü kabul etmektedir. Keşmîrî için İbn Hacer büyük bir otorite olmakla birlikte bazı noktalarda aşılması gereken bir isim olarak görülmektedir.²³⁴

Keşmîrî'nin eleştirel yaklaşımı sadece İbn Hacer'e özgü değildir. Şâfiî âlimlerinin de Hanefî mezhebini yeterince araştırmadan aktardıklarını düşünmektedir. Nitekim ihram meselesi hakkında Keşmîrî, Nevevî'nin Hanefî mezhebini yanlış aktardığını belirtmektedir. Nevevî, "Hanefilere göre böyle bir sözle kişi ihrama girmez" demiştir. Keşmîrî'ye göre bu ifade tamamen yanlıştır. Zira Hanefî mezhebine göre böyle bir te'lik ile ihram geçerlidir. Ancak kişinin, fiillere başlamadan önce bu ihramın hangi ibadet için olduğunu (hac mı, umre mi) mutlaka belirlemesi şart koşulur. Keşmîrî, Nevevî'nin Hanefî mezhebini bu meselede araştırmadığını ve doğru aktarmadığını belirtmiştir. Hatta onun ifadesine göre, Nevevî'nin Hanefî mezhebinin görüşlerinden yaklaşık yüz meseleyi yanlış naklettiğini düşünmektedir. Ancak Keşmîrî, İbn Hacer'in Nevevî'ye kıyasla daha dikkatli olduğunu kabul etmektedir. Ona göre İbn Hacer, Hanefî mezhebini naklederken genel olarak isabetli davranmıştır. Bu konuda tek hatası zekât babına ait bir meseledir.²³⁵

Eleştirdiği hadis ehlinin karşısında Hanefilerden isimlere yer veren Keşmîrî İbn Hacer ile Zeylaî'yi (ö. 762/1360) kıyaslayarak şöyle söylemektedir:

"Zeylaî garip bir hadisi tahrir ettiğinde, önce onun garipliğine dikkat çeker, ardından da onun anlamına yakın başka rivayetleri zikreder. Buna

üzerinden iki farklı yerde geçmiş, fakat tamamını nakletmemiş; bir kısmını verdikten sonra sadece 'Hadisin devamı var' demekle yetinmiştir. Ben onun ne yapmak istediğini iyi biliyorum; muhtemelen hadisin son cümlesinin Hanefîler lehine olduğunu fark etmiş, bu yüzden onları bundan habersiz bırakmak istemiştir. Ben onun bu tür davranışını daha önce de birçok yerde tecrübe ettim." Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî*, 3/152.

²³³ Keşmîrî, *Arfû's-şezi*, 2/136.

²³⁴ Hint alt kıtası âlimlerinin İbn Hacer'i konumlandırma biçimi hakkında ayrıca bk. Selim Demirci, Selim Demirci, "Etkilenme-Esinlenme ve Ötesine Geçme: Memlûk Birikiminin Hint Alt Kıtasına Etkisi", *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği – II*, kitap editörü Gürzat Kami vd., 245-268 (Istanbul University Press, 2024), 254-259.

²³⁵ Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî*, 3/192.

karşılık Hafız (İbn Hacer), Şafîilerin hadislerini tahrir ederken bunların garipliğine dikkat çekmez.”²³⁶

Görüldüğü üzere Keşmîrî, Hanefî âlim Zeylaî'nin hadis tahrir metodunu övgüyle anarak, onun ilmi ciddiyetini vurgularken, İbn Hacer'i mezhebî eğilimle hareket ettiği gerekçesiyle eleştirmektedir. Ona göre İbn Hacer, Şafî mezhebine uygun olan hadisleri aktarırken, bunların rivayet bakımından garabetinin olduğunu belirtmeden sunmakta ve böylece okuyucuya da bu rivayetlerin sorunsuz olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Keşmîrî, bu tavrın ilmi objektifliğe aykırı olduğunu düşünmekte ve mezhebî taassubun ilim aktarımında şeffaflığı zedelediğini ima etmektedir. İbn Hacer'i bu açıdan eleştiren Keşmîrî, usul ilmi söz konusu olduğunda ise Hanefî geleneğin üstünlüğünü ayrıca vurgulamaktadır.

Keşmîrî meşhur Hanefî fakihî İbnü'l-Hümâm'ın usuldeki derinliği ile İbn Hacer el-Askalânî'nin hadis bilgisi arasındaki ayrımı vurgulamaktadır. İbnü'l-Hümâm'ın usuldeki yeteneğini *Hidaye* sahibine dahi eleştiri getirebilmesi ve kıyasın aslı ile fer'i arasındaki farkları keskinlikle ayırmasından hareketle överken, İbn Hacer'in büyük bir hafız olmasına rağmen usul ilminde aynı seviyede olmadığını iddia etmektedir. Bu iddiayı desteklemek için, İbn Hacer'in Mevlid-i Nebî'de ayağa kalkmayı, Hz. Peygamber'in Sa'd b. Muaz'ın geldiğini gördüğünde ashabına “Seyyidiniz için ayağa kalkın” sözü ile kıyaslayarak meşru kılmaya çalışmasını eleştirmektedir. Zira Keşmîrî'nin ifadesine göre bu kıyas fasittir. Nitekim asıl durumda amaç Sa'd b. Muaz'ın yaralı olması sebebi ile bedensel yardım olup fiziksel bir âlemle ilgilidir. Buna kıyas yapılacak olan fer'i durumda (Mevlid'de ayağa kalkmak) amaç manevi tazim olarak ruhlar âlemiyle ilgilidir. Dolayısıyla bu kıyasın illetleri farklı ve biri gerçekleşmiş iken diğeri ise varsayıma dayandığı için usul kaidelerine aykırıdır. Sonuç olarak Keşmîrî her ilmin erbabı olduğunu ve İbnü'l-Hümâm'ın usuldeki muhakemesinin İbn Hacer'e göre daha üstün olduğunu, Allah'ın her sanata ehil adamlar yarattığını belirterek Hanefî gelneği öne çıkarmaktadır.²³⁷

Keşmîrî'nin hadis ehline bakışı hakkında dikkat çeken bir başka nokta, Buhârî'yi Hanefî çizgiye yakın gösterme çabasıdır. Ona göre Buhârî, Hanefîlere yakın görüşleri olduğu halde bu durumu açığa çıkarmamaktadır. Köleler için fitır sadakası hükmü konusunda Buhârî'nin, Şafîilerle aynı görüşe sahip olduğu yönündeki iddiaları reddetmekte ve Buhârî'nin konuya mütereddit yaklaştığını veya Hanefîlere muvafık olduğunu savunmaktadır. Bu görüşünü temellendirirken, hadisin lafzındaki “Müslümanlardan” kaydının ilk bab başlığında geçip, daha sonraki başlıkta kaldırılmasını delil gösterir. Ayrıca

²³⁶ Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî*, 2/408.

²³⁷ Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî*, 4/129.

Keşmîrî, Buhârî'nin hocası İshâk b. Râhûye'nin (ö. 238/853) mezhebinin Hanefîliğe yakın olduğunu belirterek, Buhârî'nin bab başlığını hocasının mezhebine uygun yorumladığını öne sürmektedir.²³⁸

Bu bağlamda Keşmîrî, İmam Buhârî'yi hadis ilminde ulaşılabilecek en üst otorite olarak görmüş ve kendisinden “İmâmü'd-dünya” şeklinde bahsetmiştir. Ona göre Buhârî'nin eserinde Ebû Hanîfe'ye muvafakat ettiği yerler, İmam Şâfiî'ye muvafakat ettiği yerlerden çok daha fazladır. Dolayısıyla *Sahîh-i Buhârî*'yi Şâfiî çizgiye has bir metin olarak değerlendirmek isabetli değildir.²³⁹

Keşmîrî'nin bu kıyasları, aslında Hanefî dünyasında köklü bir “Buhârî borcu” düşüncesine dayanmaktadır. Buhârî'nin bab başlıkları, hadis ilminde sadece birer başlık değil Buhârî'nin fikhî ve manevî titizliğinin zirvesidir. Zira Buhârî, bu başlıkları Hz. Peygamber'in kabri ile minberi arasında son haline getirmiş ve her biri için iki rekât namaz kılmıştır.²⁴⁰ İbn Haldun (ö. 808/1406), bu derinliğe atıfla “Buhârî'nin kitabını şerhetmek, ümmet âlimlerinin üzerinde bir borçtur” ifadesini kullanmıştır.²⁴¹

Sehâvî (ö. 902/1497), hocası İbn Hacer el-Askalânî'nin *Fethu'l-Bârî* şerhiyle bu borcun ödendiğini iddia etse de, Keşmîrî'ye göre İbn Hacer, muazzam hadis bilgisine rağmen Buhârî'nin terâcimindeki incelikleri tam olarak açığa çıkaramamıştır.²⁴² Bu ilmî meydan okuma, Diyobend ekolünde yankı bulmuş ve Muhammed Yusuf el-Bennûrî, hocası Keşmîrî'den naklen bu borcun ancak Şeyhü'l-hind Mahmud Hasan Diyobendî'nin yarım kalan eseriyle ödenebileceğine işaret etmiştir. Nihayet bu iddialı mirası devralan Muhammed Zekeriya el-Kandehlevî, yetmiş ayrı usûl belirleyerek kaleme aldığı *el-Ebvâb ve't-Terâcim* adlı eseriyle bu tarihsel boşluğu doldurmaya ve ümmetin üzerindeki o kadim borcu Hanefî bakışla eda etmeye çalışmıştır.²⁴³

Keşmîrî'nin Buhârî'ye yaklaşımındaki bir diğer dikkat çekici boyut, eleştirel tavrıdır. Buhârî'ye duyduğu derin saygıya karşın o, eseri mutlak hatasız bir kitap gözüyle ele almamıştır. *Sahîh*'teki bazı hadislerde ravîlerin muhtemel hatalar yapabileceğine işaret etmiştir. Ayrıca farklı nüshalar arasında tercihte bulunurken zaman zaman İbn Hacer gibi büyük otoritelerin tutumundan ayrılarak bağımsız yönelimler sergilemiştir. Diyobend'deki ders halkasında *Sahîhu'l-Buhârî*'yi merkeze koyan Keşmîrî, bu eseri okuturken diğer temel

²³⁸ Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî*, 3/166.

²³⁹ Demirci, “Etkilenme-esilenme Ve Ötesine Geçme”, 255.

²⁴⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sâri muqaddimetü Fethi'l-bârî* (Mısır: Mektebetü's-Selefiyye, 1960), 489; Sehârenpûrî, *Hâşiye alâ Sahîhi'l-Buhârî*, 1/90.

²⁴¹ Kandehlevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim*, 1/6.

²⁴² Keşmîrî, bab başlıkları konusunda İmam Buhârî'nin en önde olduğunu söylerken Tirmizî'nin bu konuda Ebû Dâvûd'dan da geri kaldığını söylemiştir. Keşmîrî, *Arfü's-şezi*, 1/35.

²⁴³ Kandehlevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim*, 1/5-8 (Muhakkikin Mukaddimesi).

hadis kaynaklarını da gözden geçiren kuşatıcı bir yöntem izlemiştir. Böylece Buhârî metni fıkıh ve mezhep mukayeselerinin yapıldığı bir alana dönüşmüştür.²⁴⁴

Hadis ehlinin Keşmîrî'ye bakışına da değinecek olursak Keşmîrî'nin çağdaşı ve Tirmizî şerhleri içerisinde önemli bir yere sahip olan Abdurrahman el-Mübârekpûrî'yi ele alabiliriz. Mübârekpûrî, Keşmîrî'nin *el-Arfû 'ş-Şezî* adlı şerhinden bazı bölümleri *Tuhfetü'l-Ahvezi* adlı eserine almış ancak bu alıntılarının bir kısmına doğrudan ve sert şekilde itiraz etmiştir.²⁴⁵ Bennûrî ise bu tür itirazların mezhebî taassup sebebiyle yapıldığını belirtmiş ve böylesi tenkitlerin ilmî kıymeti haiz bir eserin değerini azaltamayacağını savunmuştur. Ona göre, böylesi eleştiriler, hem nimete nankörlük anlamı taşımakta hem de ilmî vefaya aykırılık arz etmektedir.²⁴⁶

1.5.1.2. Keşmîrî'nin Tirmizî'ye Bakışı

Tirmizî ve eseri, Hanefiler tarafından hem fıkıh-hadis eseri hem de müellifi muhaddis-fakih olarak değerli görülmüştür. Ancak Keşmîrî'nin yaptığı gibi Tirmizî'yi Şâfiî mezhebine bağlı görenler pek yoktur. Diğer hadis âlimleri gibi Tirmizî de müçtehitir. Keşmîrî'nin, Buhârî hariç diğer hadis âlimlerinin mezhebe bağlı olduğunu söylemesi ise muhtemelen yaşadığı dönemdeki içtihat ve taklit tartışmalarına müstenittir. Zira Keşmîrî, Buhârî'nin müçtehit olmasına ve Şâfiî'nin asrında yaşamasına rağmen görüşlerinin çoğunun Ebû Hanîfe'nin düşüncelerine paralellik arz ettiğini iddia etmiştir.²⁴⁷

Keşmîrî, Tirmizî'nin hadis ilmindeki yerini değerlendirirken, onun “hadis ilminin yüce dağlarından biri” olduğunu ancak Buhârî'nin “bu sanatın gökyüzündeki güneşi” konumunda bulunduğunu ifade etmektedir. Hadis kitaplarının mertebe sıralamasında Keşmîrî'ye göre Tirmizî beşinci sıradadır: *Sahîhu'l-Buhârî*, *Sahîhu'l-Müslim*, *Sünen-i Nesâî*, *Sünen-i Ebî Dâvûd* ve ardından *Sünenü't-Tirmizî*. Keşmîrî, Nesâî'yi Ebû Dâvûd'dan üstün tutmaktadır. Çünkü Nesâî, *el-Müctebâ*'ya aldığı her hadisin sahih olduğunu söylerken²⁴⁸, Ebû Dâvûd sadece hadislerinin “salih” yani uygulamaya uygun olduğunu belirtmektedir ki bu ifade hem hasen hem de sahih hadisleri kapsamaktadır. Tirmizî'nin beşinci sırada yer almasına gelince, Sirâcüddîn el-Kazvînî (ö. 750/1349), Tirmizî'de üç tane uydurma hadis bulunduğunu iddia

²⁴⁴ Demirci, “Etkilenme-esinlenme Ve Ötesine Geçme”, 255-256.

²⁴⁵ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi*, 3/556, 4/383.

²⁴⁶ Bennûrî, *Nefhatü'l-anber*, 131-132.

²⁴⁷ Keşmîrî, *Arfû 'ş-Şezî*, 1/33.

²⁴⁸ Öte yandan Nesâî'nin eserinde yer verdiği bazı rivayetleri açıkça eleştirdiği de görülmektedir. Muhammed Sadık Özbek, “Nesâî'nin es-Sünen'deki Rivayetlere Eleştirileri ve Yakın Dönem Şârihlerinden İtyûbî'nin Bu Eleştirilere İtirazları”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 16 (2025), 115-120.

etmektedir. Ancak Keşmîrî, muhaddislerin bu “uydurma” hükmünü kabul etmediklerini, sadece bu hadislerin aşırı derecede zayıf olduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir. Keşmîrî’ye göre eğer Tirmizî’nin hadislerin çoğu hakkında sahih, hasen veya zayıf hüküm vermesi dikkate alınırsa, eserin Ebû Dâvûd’dan daha üstün sayılabileceği de mümkündür. Bununla birlikte genel kabul Ebû Dâvûd’un her hadis hakkında hüküm vermemiş olsa bile Tirmizî’den daha üstün olduğu yönündedir.²⁴⁹ Bennûrî de hocası Keşmîrî gibi *Sünenü’l-Tirmizî*’nin *Kütüb-i Sitte* içinde beşinci sırada yer aldığını söylemiş ve benzer ifadeler nakletmiştir.²⁵⁰

Nadiren de olsa Keşmîrî, Tirmizî’yi doğrudan eleştirmiş ancak uygun bir üslup kullanmaya dikkat etmiştir. Bu bağlamda Keşmîrî’nin, Buhârî’nin bab başlıklarında yaptığı gibi Tirmizî’nin de bablandırma yöntemine yönelik eleştirel tutumu görülmektedir. Tirmizî’nin bab başlığında kullanmasına rağmen hadisin metninde söz edilmeyen rivayetler başlıkla hadis içeriği arasında doğrudan bir bağ kurulmaması gerekçesi ile Keşmîrî tarafından itirazla karşılanmıştır.²⁵¹

Keşmîrî, hakkında pek çok sahih hadis bulunmasına rağmen Tirmizî’nin konuya dair zayıf bir rivayet getirmesini bizzat açıklamamaktadır. Fakat bu durumu açıklayan bazı muhaddislerin görüşünü nakletmektedir. Bu âlimlere göre, Tirmizî bazen sahih olanı bırakıp önceki muhaddislerin rivayet etmediği hadisleri özellikle nakletmektedir. Maksudı ise bu hadislerin varlığından haberdar etmek ve literatürde yer bulmalarını sağlamaktır. Keşmîrî bu görüşü aktarırken açıkça olumlama da, tenkit etmekten de kaçınmaktadır. Bu da onun Tirmizî’ye karşı dengeli bir yaklaşım sergilediğini, rivayet seçimindeki bu gibi tercihlerde âlimlerin farklı maksatlar güdebileceğini düşündüğünü göstermektedir.²⁵²

Keşmîrî, Tirmizî’nin bazı hadisleri sahih râvilerden aktarmasına rağmen onların sıhhatine dair açık bir hüküm vermemesini eleştirmektedir. Örneğin, “Müellifin bu hadisi sahih olarak açıkça belirtmekten neden kaçındığını anlayamıyorum. Bizim delillerimiz çoktur, tamamını zikretmem mümkün değil” ifadesi, onun bu konudaki net tutumunu göstermektedir. Ayrıca, Keşmîrî bu gibi hadisleri destekleyen birçok başka delil bulunduğunu ve bu delillerin genel usul açısından da yeterli olduğunu vurgulamaktadır.²⁵³ Bu yaklaşım, Keşmîrî’nin

²⁴⁹ Keşmîrî, *Arfû’ş-şezi*, 1/32.

²⁵⁰ Bennûrî, *Mearifü’s-sünen*, 1/16-17.

²⁵¹ Keşmîrî, *Arfû’ş-şezi*, 1/133.

²⁵² Keşmîrî, *Arfû’ş-şezi*, 1/220.

²⁵³ Keşmîrî, *Arfû’ş-şezi*, 1/183.

hem hadis tenkidi yöntemine vakıf olduğunu hem de Tirmizî'ye saygı duyarken gerektiğinde onu ilmî ölçülerle eleştirebildiğini göstermektedir.

1.5.1.3. Hanefilik Savunması

Keşmîrî, mezheplerin konumu hakkında bilgi verirken Şafî mezhebini ‘en dar’, Buhârî’yi ise ‘en geniş’ olarak tanımlamakta ve Hanefî mezhebini ‘iki mezhep arasında’ konumlandırmaktadır.²⁵⁴ Bu çerçevede “müellifin (Buhârî) mezhebi daha geniştir”²⁵⁵ şeklindeki ifadesi, Keşmîrî’nin Buhârî’ye duyduğu saygıyı korurken onu Hanefî tutumdan ayrı bir fikhî çizgide gördüğünü ortaya koymaktadır.

Keşmîrî, ele aldığı meselelerde genellikle Hanefî mezhebinin görüşünü, özellikle Ebû Hanîfe’nin tercihini esas alarak savunmaktadır.²⁵⁶ Bununla birlikte İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi isimlerin görüşlerine de ilgi göstermiş, onlardan sıkça alıntılar yapmış; kimi zaman katılmış kimi zaman karşı çıkmış olmakla birlikte her zaman saygılı bir üslup benimsemiştir.²⁵⁷

1.5.1.4. Takrir Notlarından Oluşan Eserin Yapısı

Enver Şah Keşmîrî’nin eseri, Hanefîlerin Hint alt kıtasındaki Tirmizî şerhleri arasında en meşhur olanlardan biridir. Bu eser, Keşmîrî’nin Diyobend Medresesi’nde verdiği *Sünenü’l-Tirmizî* derslerinin, talebesi Muhammed Çerağ Ali (ö. 1970) tarafından kaydedilmesi sonucunda meydana gelmiştir.²⁵⁸

Keşmîrî’nin eserindeki metodolojisinin temel özelliği, hadis ve fıkıh arasında kurduğu sıkı bağdır. Ebû Hanîfe’nin görüşünü esas alıp diğer Hanefî âlimlerin delillerini de kıyaslamış, mezhep içi ve mezhepler arası farklılıkları dikkatle değerlendirmiştir.²⁵⁹ Bu yaklaşım, onun Ehl-i Hadîs geleneği ile Hanefî fıkıh anlayışı arasında bağ kurmasını sağlamıştır.²⁶⁰ Eserlerinde yapmış olduğu fikhî çıkarımlarda merkeze hadisleri almış ve bu süreçte hadislerin nasıl

²⁵⁴ Keşmîrî, *Feyzü’l-bârî*, 4/55.

²⁵⁵ Şehârenpûrî, *Hâşîye alâ Sahîhi’l-Buhârî*, 1/141, 3/8, 476.; Keşmîrî, *Feyzü’l-bârî*, 4/55.

²⁵⁶ Örneğin “Ceninin Kesilmesi” (كشاة الجنين) babında, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in “Ceninin kesimi, annesinin kesimine tabidir” görüşüne karşın, Ebû Hanîfe’nin “Cenin canlı çıkarsa kesilmesi gerekir, ölü çıkarsa haramdır” şeklindeki ayrımcı görüşünü savunur. Keşmîrî, mezhep içinde yaygın olan “كشاة الجنين كشاة أمه” (Ceninin kesimi, annesinin kesimidir) rivayetindeki lafzın merfû veya mansûb okunması gibi gramer ve anlam tartışmalarını kullanarak Ebû Hanîfe’nin görüşünün isabetini kanıtlamaya çalışır. Hatta rivayeti teşbih-i belîğ olarak “كشاة الجنين كشاة أمه” yorumlama ihtimalini gündeme getirir. Keşmîrî, *Arfû’ş-şezî*, 3/154.

²⁵⁷ Keşmîrî, *Arfû’ş-şezî*, 1/327, 2/190, 354.

²⁵⁸ Şahyar, “Tirmizî’nin el-Camî’i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 127.

²⁵⁹ Keşmîrî, İmamların delillerine büyük bir saygı göstererek onların görüşlerinin önemsiz sayılamayacağını vurgulamıştır. Yalnızca bazı istisnai durumlarda çoğunluğun delillerini imamların görüşleri karşısında tercih etmiştir. Keşmîrî, öğrencilerine daima, mezhep imamlarının değerini küçümsememelerini, her birinden faydalanmalarını öğütlemiştir. Kümillai, *el-Büdurü’l-madiyye*, 5/115-116.

²⁶⁰ Kümillai, *el-Büdurü’l-madiyye*, 5/107-113.

değerlendirilmesi gerektiği konusunda somut örnekler vermiştir.²⁶¹ Bir meselede farklı rivayetler bulunduğunda sahih hadis ile uyumlu olanı seçmiş, gerektiğinde diğer mezheplerin delillerini de dikkate almıştır. Karmaşık veya çelişkili hadisleri tek bir ifade ile sınırlamamış, tüm rivayetleri incelemiş, ümmetin ibadetlerindeki farklılıkların sebeplerini araştırmış ve öğrencilerin bunları anlamasını sağlamıştır.²⁶² Ayrıca atıfta bulunduğu eser ve yazarların değerini açıklayarak öğrencilerine rehberlik etmiştir.²⁶³

Fıkıh ağırlıklı bir yapıya sahip olan eser, hadis ricâli, kelâm ve tarih gibi alanlara da yer vermesiyle şerhinin özgün niteliğini ortaya koymaktadır.²⁶⁴ Örneğin Hz. Peygamber'in "Öğle namazını serinlik vaktine bırakın. Çünkü şiddetli sıcak, Cehennem'in nefesindendir"²⁶⁵ hadisi hakkında aklî bir soru yöneltmiştir: "Deneyimlerimiz, sıcaklığın artmasının ya da azalmasının güneşe yakınlık ve uzaklıkla ilişkili olduğunu gösterdiğine göre, sıcaklığın artışı nasıl Cehennem'in nefesinden olabilir?" Keşmîrî bu soruya cevap verirken farklı felsefî geleneklere başvurmuştur. Yunanlıların görüşüne göre sıcaklık ve soğukluğun güneşe bağlı olduğunu söylemenin doğru olmadığını çünkü esîr maddesinden oluşan cisimlerin sıcaklık ve soğukluk gibi özelliklerinin olmadığını belirtmiştir. İbn Sînâ'nın *el-Kanûn* adlı eserinin şârihlerinin bu konuda sıcaklık ve soğukluk kavramlarını tartıştığını; bazılarının göre sıcaklığın ışının hareketi sebebiyle ortaya çıktığını aktarmıştır. Ancak İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da bu ışığın keyfiyet kategorisine ait olduğunu belirttiğini, dolayısıyla nasıl hareket edebileceğinin sorgulanması gerektiğini vurgulamıştır. Avrupalı yeni filozofların ise eşyadaki sıcaklığın sebebinin güneş olduğunu söylediklerini kaydetmiştir. Keşmîrî bu tartışmaları aktardıktan sonra kendi çözümünü ortaya koymuştur:

"Eşyanın hem görünen hem de gizli sebepleri vardır. Gizli sebepleri şeriat belirtir, görünen sebepler ise şeriat tarafından inkâr edilmez. Çünkü bu haberleri veren, doğruluğu kesin olan bir Peygamber'dir. Ona

²⁶¹ Buna örnek olarak, Hanefîlerle hadis ehli arasında tartışmalı konulardan birisi olan zirâi ürünlerin zekâtı meselesini ele almıştır. Câbir b. Abdillâh'tan gelen "her on salkımdan biri mescitlerde fakirlere bırakılır" rivayeti hakkında, bu rivayetin Hanefîler tarafından delil olarak kullanılmadığını, oysa hadisin güçlü olduğunu belirtmiştir. Ayrıca İbn Huzeyme'nin *Sahih*'inde bu hadisi iki yerde zikrettiğini ancak ilgili kısmı nakletmediğini, bunun nedenini anlayamadığını ifade etmiştir. Ebû Dâvûd'un da *Sünen*'inde rivayeti aktardığını, fakat lafızlardaki eksikliğin anlamı tersine çevirdiğini vurgulamıştır. Keşmîrî'ye göre şârihler de burada maksadı açıklarken hata etmiştir. Dolayısıyla meselenin yanlış anlaşılmasında hadislerin yeterince tetkik edilmemiş olması belirleyici rol oynamıştır. Keşmîrî, *Arfû 'ş-şezi*, 2/108.

²⁶² Takrir notlarının kitaplaşması hakkında bk. Demirci, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum*, 237-253.

²⁶³ Kümillai, *el-Büdurü'l-madiyye*, 5/118-121.

²⁶⁴ Enver Şâh Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2005), 1/16-20 (Muhakkikin Mukaddimesi).

²⁶⁵ Tirmizî, *Sünen*, "Salât" 5 (No. 158).

göre aynı durum gök gürültüsü, şimşek, yağmur, Ceyhun ve Seyhun nehirleri için de geçerlidir.”²⁶⁶

Bu açıklama, Keşmîrî'nin aklî ve naklî açıklamaları birleştirme çabasını göstermektedir. Keşmîrî, imam ve mezhepler arasındaki ihtilafları hadis yorumu ve rivayet farklılıklarıyla açıklamaktadır. Hadisi herhangi bir mezhep çerçevesinde sınırlamak yerine, metnin asıl anlamını esas almakta ve gerektiğinde mezhep görüşlerini eleştirmekten çekinmemektedir. Bu yaklaşım, onun hadisi mezhebe uydurmak yerine, mezhebi hadise göre değerlendirme anlayışını göstermektedir. Bu bağlamda, Keşmîrî'nin Buhârî'ye özel vurgu yapması, Hanefî geleneğin hadisle ilişkisini güçlendiren bir strateji olarak okunabilir. Zira o, Buhârî'nin fıkhnı mezheplerle mukayese ederek bağımsız bir icthad otoritesi gibi değerlendirmektedir. Ayrıca bu yolla Hanefilerin hadis merkezli olduklarını ortaya koymaktadır.²⁶⁷

Bu yaklaşımın somut bir örneği, namazda intikal tekbirlerinde ellerin kaldırılması (ref'ü'l-yedeyn) meselesidir. Keşmîrî bu konuyu ele alırken sadece mezhebî bir duruş sergilemekle kalmaz, aynı zamanda hadislerin sıhhat durumunu, Sahâbe uygulamalarını, tevâtür derecelerini ve muhaddislerin yorumlarını da derinlemesine değerlendirmektedir. Konuyu oldukça detaylı bir şekilde işlerken, meseleyi gereksiz yere uzatmadığını, bilakis bu açıklamaların halk arasında ilimden uzak, eksik bilgiyle konuşan hatipler ve hocalar yüzünden zorunlu hale geldiğini belirtmektedir. Ona göre, aslında konu oldukça yalındır. Fakat rivayetlerin yanlış aktarımı, usûlsüz kıyaslar ve mezhebî taassup gibi nedenlerle karmaşık hale gelmiştir. Keşmîrî burada, Hanefî mezhebinin ref'ü'l-yedeyn konusundaki tercihinin Sahâbe uygulamalarına dayalı olduğunu savunurken, Tirmizî gibi muhaddislerin “bu hadisle amel edenler vardır” ifadesine özel bir değer atfederek bu tür amellerin senetsiz de sabit olabileceğini, çünkü halk arasında gizli kalamayacak kadar sık tekrarlandığını vurgulamaktadır. Sonuçta, hem hadis ilmine hem fikhî geleneğe vâkıf bir yaklaşım sergileyerek, “ilim bir noktadan ibaretti, onu cahiller çoğaltıp karıştırdı” diyen Hz. Ali'nin sözüne atıfla, meselenin aslında basit olduğunu, ancak cehlin onu karmaşık hale getirdiğini belirtmektedir. Bu örnek, Keşmîrî'nin tartışmalı meselelerde mezhebî sadakati ilmî özgünlükle nasıl birleştirdiğini göstermektedir.²⁶⁸

Keşmîrî'nin şerhinde genel olarak Şârihlerin yapmış olduğu dil tahlillerine yer verilmiş ve şiirle istişhadda bulunulmuştur.²⁶⁹ Özellikle fikhî ihtilafların

²⁶⁶ Keşmîrî, *Arfû 'ş-şezi*, 1/177-180.

²⁶⁷ Keşmîrî, *Arfû 'ş-şezi*, 2/162.

²⁶⁸ Keşmîrî, *Arfû 'ş-şezi*, 1/263-266.

²⁶⁹ Örnek olarak şu pasaj verilebilir:

yerleşik mesele haline geldiği konularda ise detaylı açıklamalarda bulunulmamıştır. Örneğin ölü arazilerin ihyası konusundaki Hanefiler ile hadis ehli arasındaki tartışmayı doğrudan detaylandırmamıştır. Bunun muhtemel nedeni eserin ders esnasında öğrencilerin tuttuğu notlardan ibaret olması yatmaktadır. Zira bu ihtilafın zamanında bilinen ve yerleşik bir mesele olması, derslerinde veya eserlerinde bu konuya geniş alan ayırmamasına ve öğrencilerini rivayeti doğru anlama, isnad ve metin bağlamı üzerinde düşünmeye yönlendirmesine yol açmış olabilmektedir.

Keşmîrî'nin şerhinin bir diğer ayırt edici özelliği, hadis metinlerinden hareketle halk arasında yaygın olan bid'at uygulamalarını tenkit etmesidir. Tirmizî şerhinde meseleleri ele alırken sadece klasik metinlerle yetinmeyip konuyu kendi dönemindeki ilmî çevreye, hocalarının görüşlerine ve yaşanan zamanın örfüne taşıyarak hadis ile hayat arasında canlı bir köprü kurmaktadır. Örneğin istinca sonrası kurulanma için taş kullanılması gibi uygulamaların mütekaddimûn nezdinde sabit olmadığını belirterek kendi zamanının bir örfüne dikkat çekmekte ve bu noktada Diyobend ekolünün fetvalarına başvurmaktadır.²⁷⁰

Yine Diyobend ekolünün sünnet merkezli, bid'at karşıtı yaklaşımının pratik yansıması olarak Keşmîrî'de pek çok örnek görmekteyiz. Nitekim şerh ettiği bir hadis metinde geçen “Ya İbrahim” nidasından hareketle, halk arasında yaygın olan “Ya Şeyh Abdülkadir Geylani, şey'en lillâh” gibi istiğaseyi analiz etmektedir. Keşmîrî bu noktada net bir eleştiri yaparak bu tür sözlerin -caiz olduğu düşünülse bile- asla bir ibadet ya da zikir sevabı taşımadığını, ecrin ancak Allah'ın zikrinde ve Resulullah'a (s.a.v) salâvat getirmekte olduğunu vurgulamaktadır.²⁷¹ Bu tavır da, ekolün tasavvufu şer'î sınırlar içinde tutma ve halk inanışlarını ilmi süzgeçten geçirme hassasiyetinin tipik bir örneğidir.

1.5.2. Ahmed Ali es-Sehârenpûrî

Hanefî âlim Sehârenpûrî, Tirmizî'nin *es-Sünen*'i üzerine yazdığı haşiyesinde, Hanefî mezhebinin hadis ve fıkıh metodunu titizlikle uygulamıştır. Sehârenpûrî, diğer Hanefî fakihler gibi, hadisleri incelerken kendi mezhebinin usulü dairesinde değerlendirmektedir.²⁷² Bu yaklaşım Tirmizî'nin eserindeki

“(Yentâb – نوبت) Bu kelime, “nöbetle gelmek” ya da “düzenli şekilde ziyaret etmek” anlamına gelir. Ben derim ki: Eğer bu fiil bir topluluğa nispet edilirse, nöbetle geliş anlamı taşır. Ama bireye nispet edilirse, süreklilik anlamı taşır. Nitekim şiirde şöyle denmiştir:

“Ve Leylâ'nın gelişine şaşırdım; beni ziyarete geldiğini fark etmeden...” Keşmiri, *Arfû 'ş-şezi*, 1/179.

²⁷⁰ Keşmiri, *Arfû 'ş-şezi*, 1/122-124.

²⁷¹ Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî*, 3/38.

²⁷² Ahmed Ali Sehârenpûrî, *Hâşiyetü's-Sehârenpûrî (Câmi'u't-Tirmizî İçinde)* (Karaçi: Mektebettü'l-Büşra, 2016), 1/569.

farklı mezhep görüşlerini ve hadislerin fikhî çıkarımlarını Hanefî penceresinden analiz etmesini içermektedir. Bu titizlik, sadece ilmî merakın sonucu değil aynı zamanda yaşadığı dönemin bir yansımasıdır. Zira bu dönem, Ehl-i Hadîs hareketinin Hanefîliğe yönelik hadis temelli eleştirilerinin yaygınlaştığı bir safhaya tekabül etmektedir. Sehârenpûrî'nin hâşiyeleri bu noktada Hanefîlerin, hadislerin zahirî anlamıyla mezhep hükümleri uyuşmuyor, şeklindeki endişelerini yatıştırma işlevi görmüştür.²⁷³ Özellikle, hadisler arasında çelişkili gibi görünen durumlarda Hanefî fikhının yöntemlerini kullanarak bu çelişkileri gidermektedir. Bu süreçte farklı mezheplerin görüşlerine, özellikle Şâfiî'nin yaklaşımlarına da yer vermektedir.²⁷⁴

Ahmed Ali es-Sehârenpûrî asıl şöhretini hadis metinleri üzerine yaptığı neşir ve tahkik çalışmalarına borçludur. O, kendi şahsi yorumlarını öne çıkarmak yerine, geçmişin büyük hadis otoritelerinin açıklamalarından en isabetli olanları özenle seçmiştir. Metinlerde “benim görüşüm şudur” demek yerine, seçtiği önemli alıntılarla aslında kendi düşüncesini dolaylı olarak okuyucuya hissettirmiştir.²⁷⁵ Bu yöntemle Tîbî (ö. 743/1343), İbn Hacer ve Ali el-Kârî gibi geçmiş ulemâdan nakiller yapması ise, Sehârenpûrî'nin fikhî görüşlerini mezhebin köklü ve otoriter kaynaklarına dayandırma ve mezhep içi sürekliliği sağlama çabasını göstermektedir.²⁷⁶ Ancak bu çabanın Şah Veliyyullah'ın başlattığı ‘hadisi yeniden merkeze alma’ faaliyetinin bir devamı olduğunu ve sadece fıkıh bilen bir topluma hadis bilincini aşıladığını da kabul etmişlerdir.²⁷⁷ Bu sayede Tirmizî'nin hadislerini incelerken hem hadis ilmi titizliği ile meselenin anlaşılması sağlanmış hem de Hanefî fikhının yerleşik hükümlerini bir araya getirerek, hadislerin Hanefî mezhebindeki tatbikini sağlam bir zemine oturtmuştur. Alıntı yaptığı eserlere rumuzlar vererek bilginin kaynağına doğrudan işaret etmesi de hem mezhebî savunmanın hem de eğitim yönteminin bir parçası olmuştur.²⁷⁸

Sehârenpûrî'nin çalışması, medrese geleneğinde “devre-i hadis” olarak bilinen serden hadis okuma sistemi için tasarlanmış pratik bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda Sehârenpûrî, sadece hâşiyelerle yetinmemiş, satır arası açıklamalarla temel bilgileri doğrudan ana metnin içine yerleştirerek öğrencinin akıştan kopmadan fikhî ve lugavî tahlillere ulaşmasını sağlamıştır.²⁷⁹ Bu noktada Sehârenpûrî'nin hâşiyelerini, 20. yüzyılda yazılan *Evcezü'l-mesâlik*

²⁷³ Muntasir Zaman, *Hidden in the Margins*, 16-17.

²⁷⁴ Sehârenpûrî, *Hâşîye alâ Sahîhi'l-Buhârî*, 1/141, 3/8, 476.

²⁷⁵ Çoban, *Abdülhak Dihlevî ve Hadîşçiliği*, 221.

²⁷⁶ Sehârenpûrî, *Hâşîye*, 1/259. Muntasir Zaman, *Hidden in the Margins*, 11-12.

²⁷⁷ Muntasir Zaman, *Hidden in the Margins*, 17.

²⁷⁸ Sehârenpûrî, *Hâşîye*, 2/352.

²⁷⁹ Muntasir Zaman, *Hidden in the Margins*, 14-15.

veya *Tuhfetü'l-ahvezi* gibi müstakil şerhlerle kıyaslamak, hâşiyenin medrese eğitimindeki önemini ortaya koymaktadır. Müstakil şerhler çok daha hacimli olsa da, Sehârenpûrî'nin hâşiyeleri pratiklik bakımından daha güçlü bir etkiye sahip olmuştur. Özellikle eğitim sisteminde, bir öğrencinin onlarca ciltlik şerhler arasında kaybolmak yerine, elindeki metnin kenarında tartışmaların özünü bulabilmesi, bu hâşiyelerin medrese müfredatının ayrılmaz bir parçası haline gelmesini sağlamıştır.²⁸⁰ Dahası, bu hâşiyeler sadece ders notu işlevi görmemiş, Kandehevî ve Mübârekpûrî gibi sonraki büyük şârihlerin metodolojilerini şekillendiren birer “başvuru şablonu” vazifesi görmüştür.²⁸¹

Sehârenpûrî'nin metodolojisini somut bir örnekle görmek için mü'minin ve kâfirin necis olup olmadığı meselesini incelemek yerinde olacaktır. Bu meselede Sehârenpûrî, hadis ve re'y metodunu birleştirmekte ve klasik Hanefî usulünün temsilcisi bir konum sergilemektedir. Metin, müminin asla necis olmadığını, bilakis şeref ve kerem sahibi olduğunu vurgulayarak başlamakta ve ardından cumhurun görüşüne dayanarak kâfirin de cismi bakımından necis sayılamayacağını, necasetin yalnızca itikadında bulunduğunu ifade etmektedir. Bu yaklaşım, Tevbe suresinin 28. âyetindeki “*Müşrikler ancak necistir*” ifadesini yorumlamada kritik bir Hanefî te'vil örneği sunmaktadır. Sehârenpûrî, âyetteki necasetin cismani bir kirlilikten ziyade manevi veya itikadi bir kirlilik olduğunu rivayet ve nakille teyit etmektedir. Bu, müşriklerin necasetinin domuz gibi aynının necis olması değil onlardan uzak durmada mübalağa ifadesi olduğu anlamına gelmektedir. Böylece Sehârenpûrî, âyetin zahirini te'vil ederek ve fikhî delilleri sıralayarak, kâfirin bedenlen temiz olduğunu ve onunla musafahanın caiz bulunduğunu Hanefî mezhebinin muteber kavline uygun şekilde ispat etmektedir. Bu metot, nassın lafzi anlamını doğrudan almak yerine şariat maksadını ve fukaha görüşlerini dikkate alan rey ekolünün klasik tavrını yansıtmakta ve özellikle Hint alt kıtasında Ehl-i Hadis ile Hanefiler arasındaki usul tartışmalarında Hanefî tarafın âyetleri nasıl yorumladığını göstermektedir.²⁸²

Sehârenpûrî'nin Hanefî metodolojisini uygulamasının bir başka örneği şafak vakti meselesidir. Tirmizî hâşiyesinde fikhî meseleleri ele alırken hadis ve fıkıh usulünü bir bütünlük içinde sunmaktadır. Şafak vakti meselesi bu metodolojik yaklaşımın somut bir örneğini oluşturmaktadır. Akşam namazının son vaktini ve yatsının başlangıcını belirleyen kızılığın kayboluşu hakkındaki tartışmayı ele alırken, öncelikle Hanefî mezhebinin kurucu imamları olan Ebû Hanîfe, Ebû

²⁸⁰ Bu sebeple eserde Urduca ifadeler kullanılarak metnin anlaşılması sağlanmak istenmiştir. Sehârenpûrî, *Hâşiye*, 1/5571.

²⁸¹ Zaman, “Hidden in the Margins: Contesting Legal Authority in Marginal Hadith Glosses”, 27.

²⁸² Sehârenpûrî, *Hâşiye*, 1/263.

Yûsuf ve İmam Muhammed'in bu konudaki farklı görüşlerini tespit etmekte ve cumhurun Ebû Hanîfe'den rivayet edilen kızılığın kayboluşunu esas alan görüşü benimsediğini ifade etmektedir. Ancak Sehârenpûrî burada mezhep taassubuna düşmeden, Şafîi, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel gibi diğer üç imamın ve hatta Hanefî imamlarından Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in bir rivayetine göre beyazlığın kayboluşunu esas alan görüşe de yer vermekte, böylece mezhepler arası mukayeseli bir perspektif sunmaktadır. Özellikle Hanefî fıkıh geleneğindeki en meşhur görüşün İmam Muhammed'den gelen ve kızılığın kayboluşunu esas alan şafak tanımının kabulü olduğunu ve muteber şerhlerin de bunu tercih ettiğini belirtirken, mezhep içindeki tercihlerin nasıl oluştuğunu ve hangi kaynakların otorite teşkil ettiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, sadece Hanefî mezhebinin hadislerle nasıl amel ettiğini değil aynı zamanda mezhep içindeki görüş ayrılıklarını ele alma, delilleri mukayese etme ve fıkıh fetvasında tercih yapma metodunu da sergilemektedir. Sehârenpûrî, aykırı bir delil olarak Abdullah b. Zübeyr rivayetine dikkat çekmekte ve Tahavî'den nakille konuya derinlik katmaktadır. Sonuçta, kızılık ve beyazlığın kayboluşunun her ikisinin de aynı anda tek bir namaz vakti için esas alınamayacağını belirtmekte ve ihtiyatlı olanın yatsı namazını tehir etmek olduğunu ifade ederek ihtiyat prensibini Hanefî usulü çerçevesinde gözetmektedir. Bu tarz, Sehârenpûrî'nin ne katı bir taklitçi ne de mezhepsiz bir Ehl-i Hadîs taraftarı olduğunu, bilakis delilleri tartarak mezhep içinde en sahih olanı tercih eden, diğer görüşlere de insaf eden bir muhaddis-fakih olduğunu göstermektedir.²⁸³ Bu mutedil tonun sebeplerinden biri, Sehârenpûrî döneminde Ehl-i Hadîs ile Hanefîler arasındaki ayrışmanın henüz başlangıç aşamasında olması ve müellifin Nezâr Hüseyin gibi isimlerle olan ilişkisi olabilir. Ancak Sehârenpûrî'nin bu mutedil üslupla kurduğu şablon, 20. yüzyılın başlarında Halîl Ahmed Sehârenpûrî gibi isimlerin kaleminde daha keskin ve hacimli reddiyelere dönüşecek bir zemin hazırladığı düşünülebilir.²⁸⁴

Sehârenpûrî, eserinde yalnızca hadislerin fikhî çıkarımlarını değil aynı zamanda hadis ilmi titizliğini de ön planda tutmaktadır. Bunu yaparken Tirmizî'nin rivayetlerinin isnadlarındaki hataları tespit etmektedir. Nitekim Buhârî'nin eseri üzerine yazdığı hâşiyesini hazırlarken yetmiş yakın kaynaktan istifade ettiği söylenmiştir.²⁸⁵ Bu da onun sadece bir şârih değil klasik hadis literatürüne hakim bir muhakkik olduğunu kanıtlamaktadır.²⁸⁶ Örneğin bir isnadda A'meş → Ebû Sâlih → Mücahid şeklinde geçmesi gereken zinciri bir

²⁸³ Sehârenpûrî, *Hâşiye*, 1/308.

²⁸⁴ Muntasir Zaman, *Hidden in the Margins*, 17.

²⁸⁵ Muntasir Zaman, *Hidden in the Margins*, 14.

²⁸⁶ Sehârenpûrî, *Hâşiye*, 1/563.

yerde hatalı görmekte ve doğrusunun A'meş → Mücahid olduğunu veya isnadın farklı bir veçhaye sahip olduğunu belirtmektedir.²⁸⁷ Bu yaklaşım, Sehârenpûrî'nin hadis ilmine hakim bir âlim olduğunu göstermektedir.

Sehârenpûrî'nin hadis ilmine vukufiyeti sadece isnad tenkidıyla sınırlı değildir. O aynı zamanda hadis metinlerinin doğru anlaşılması için dil tahlillerine de yer vermektedir. Bu dilsel izahları yaparken Hint alt kıtasının önde gelen hadis âlimlerinden Şeyh Abdülhak ed-Dihlevî gibi âlimlerden nakiller yapması, onun şerhinin metin ve dil yönünden de zenginliğini ve farklı otoritelere dayandığını göstermektedir.²⁸⁸ Bu metot, hadis şerhinin sadece fikhî çıkarım değil aynı zamanda lugavi tahlil, istinbat ve metin kritiğini de içeren çok boyutlu bir ilim dalı olduğunu ortaya koymaktadır.²⁸⁹

Sehârenpûrî'nin dilbilimsel tahlil metodunu daha iyi anlamak için onun, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'nin odasında namaz kılışını tasvir eden hadis metnini ele alış biçimine bakılabilir.²⁹⁰ Sehârenpûrî, hadis metnindeki “fî hucriha” ifadesini açıklarken “yani evinin içinde iken ve cümle hal cümlesidir” şeklinde nahiv tahlili yapmakta ve ardından “lem yezhar” yani “kaldırmadı” ifadesi için “yani ayağını kaldırmadı” açıklamasını getirmektedir.²⁹¹ Bu tarz açıklamalar, serden okuma yapılan derslerde öğrencinin metni gramer açısından doğru kavramasını hedeflerken, aynı zamanda hadisin fikhî sonucuna zemin hazırlamaktadır.

1.5.3. Mahmud Hasan Diyobendî

Diyobendî'nin haşiyesi, 19-20. yüzyıl Hint alt kıtasındaki Hanefî-Ehl-i Hadîs polemığının ürünü olarak dikkat çekmektedir. Diyobendî, bu ders notlarında Hanefî mezhebini savunurken bunu hadis karşıtlığı suçlamalarına karşı güçlü bir hadis bilgisiyle yapmaktadır. Sened analizi, cerh-ta'dil değerlendirmeleri ve tahrir zenginliği açısından klasik muhaddis metodolojisine bağlı kalmaktadır. Eserin medrese geleneğine özgü tedris karakteri, lügavi açıklamalarda Urduca/Farsça kullanımıyla belirginleşmektedir.²⁹² Ancak şârih fikhî tercihlerde Hanefî çizgiyi korumaktadır. Ebû Hanîfe'nin hadis rivayetlerine ve fikhî istidlallerine sürekli atıf yaparak, rey ve kıyas yönteminin

²⁸⁷ Sehârenpûrî, *Hâşiye*, 1/309.

²⁸⁸ Sehârenpûrî, *Hâşiye alâ Sahîhi'l-Buhârî*, 10/452; Çoban, *Abdülhak Dihlevî ve Hadisçiliği*, 221.

²⁸⁹ Sehârenpûrî, *Hâşiye*, 1/310; Çoban, *Abdülhak Dihlevî ve Hadisçiliği*, 221.

²⁹⁰ Tirmizî, “Salât”, 7 (No. 155).

²⁹¹ Sehârenpûrî, *Hâşiye*, 1/321.

²⁹² Örneğin “tekbir” teriminin “büyüklük/azamet belirtmek” şeklinde Urduca ifadelerle açıklanması, *Emâli*'nin sadece âlimlere değil medrese talebelerine yönelik bir araç olarak tasarlandığını göstermektedir. Diyobendî, *Emâli*, 1/99.

nasslarla çelişmediğini gösterme çabasıdır.²⁹³ Nitekim çekirgenin “deniz avı” olduğunu belirten hadisi yorumlarken Mahmud Hasan Diyobendî, fıkıh-hadis bütünlüğü kurma çabasının tipik bir örneğini sergilemektedir.²⁹⁴

Bazı âlimler hadisin zahirine dayanarak çekirgenin gerçekten deniz avından sayıldığını ve bu nedenle ihramlıyken avlanmasının fidye gerektirmediğini savunmaktadır. Ebû Hanîfe’nin mezhebinde ise ihramlının çekirge avlaması caiz değildir ve fidye gerektirir. Hz. Ömer (r.a.) de ihramlının çekirge avlaması durumunda fidye ödenmesi gerektiği yönünde fetva vermiştir. Diyobendî, hadisin zahirini terk etmeden Hanefî görüşü nasıl savunabileceğini göstermektedir: Öncelikle “O deniz avındandır” ifadesini sadece boğazlanmadan yenme hükmü açısından bir teşbih olarak tevil etmekte, yaratılış olarak denizdendir, anlamına gelmediğini vurgulamaktadır. Bunu da gözleme dayalı bir veri olarak desteklemektedir. Yani çekirgenin karada ve dağlarda doğduğunun açıkça görüldüğünü belirtmektedir. Ancak Diyobendî, bu yorumun tekellüf olduğunu fark etmekte ve daha sağlam bir çözüm önermektedir. Zira hadisleri zahirinden uzaklaştırmamak gerekir. Çekirge hem denizlerde hem karada yaratılan bir canlıdır. Dolayısıyla boğazlanmadan yenmesi yönüyle deniz avı hükmünde olup karada avlanması durumunda fidye gerektirmektedir. Böylece hadisin zahiri ile Hz. Ömer’in fetvası ve Hanefîlerin çekirgeyi kara hayvanı sayan kıyası arasında tam bir uyum sağlamaktadır. Diyobendî bu nihai çözümünü “Biz birilerinin yaptığı gibi Hz. Ömer’in fetvasını terk etmeyiz, nassları da tevil edip devre dışı bırakmayız” sözüyle vurgulamaktadır. Böylece Ehl-i Hadîs’e karşı Hanefîlerin de hadise sınıksız bağlı olduğunu ancak nassın zahirini koruyarak yorumlama yaptıklarını göstermektedir.²⁹⁵

Diyobendî’nin haşiyesi aynı zamanda Şah Velîyyullah’ın toplumsal ıslah vizyonunu da taşımaktadır.²⁹⁶ Nitekim Şah Velîyyullah, zamanının yaygın uygulamalarından biri olan kabir ziyareti için seyahat etmeyi eleştirmiştir. Zira bazı cahil kimseler Çiştî bir zâtın kabrini bir kere ziyaret etmenin iki kez hac yapmaya eşit olacağını söylediğini haber veren Şah Velîyyullah “Zamanımızda

²⁹³ Diyobendî, *Emâlî*, 1/294-295.

²⁹⁴ “Bize Ebu Kureyb tahdis etti, dedi ki: Bize Veki’ tahdis etti, Hammad b. Seleme’den, o Ebu’l-Muhezzim’den, o Ebu Hureyre’den, dedi ki: Resulullah (s.a.v.) ile birlikte hac veya umreye çıktık. Bir çekirge sürüsü karşımıza çıktı, biz de onları kamçılarımız ve sopalarımızla vurmaya başladık. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Onu yiyeceğin, çünkü o deniz avındandır.”

Tirmizî dedi ki: “Bu hadis gariptir, onu sadece Ebu’l-Muhezzim’in Ebu Hureyre’den rivayetiyle biliyoruz. Ebu’l-Muhezzim’in ismi Yezid b. Süfyan’dır ve Şu’be onu tenkit etmiştir. İlim ehlinde bir grup, ihramlının çekirge avlamasına ve onu yemesine ruhsat vermiştir. Bazıları ise eğer çekirge avlayıp yerse bunun üzerine sadaka (fidye) gerektiğini görmüştür.” Tirmizî, “Hacc” 27 (No. 851).

²⁹⁵ Diyobendî, *Emâlî*, 2/398-400.

²⁹⁶ Diyobendî, *Emâlî*, 1/557.

kabirlere seyahati yasaklamak daha uygundur. Çünkü bu dinde kaybolmaya ve bid'ate yol açıyor” demiştir.²⁹⁷ Mahmud Hasan'ın bu pasajı eserinde aktarması, onun çalışmasını sahih hadislerle dayalı bir toplumsal pratik inşa etme aracına dönüştürmektedir. Ayrıca hadisin sıhhati ile beraber yorumun da sıhhatine gerek duyulduğu için üç mescid hadisine²⁹⁸ dayanarak mezar ziyaretine karşı çıkmanın doğru olmadığını söylemektedir.²⁹⁹

Mahmud Hasan Diyobendî rivayetlerle bab başlığı arasındaki ilişkiden bahseder ki bu da çalışmasının dikkat çeken yönlerinden birisidir.³⁰⁰ Karşılaştırmalı fıkıh konusunda da öncelikle delilleri genel bağlamda ele almaktadır. Bunlardan birisinde Diyobendi, Tirmizî şerhinde ele aldığı ihramlıyken nikah kıymanın hükmü meselesinde Ebu Hanife ile Şafii arasındaki köklü ihtilafı incelemektedir: İmam Şafii, Ebân b. Osman'ın “ihramlı evlenemez” rivayetine dayanarak nikahı geçersiz sayarken, Diyobendi hocasının görüşünü aktararak bu rivayetin sadece kerahet ifade edebileceğini, ayrıca Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi sahabinin Şafii'yle tam değil kısmen uyuytuğunu belirtmektedir. Hanefî mezhebinin ise hem kıyas (ihramda asıl yasak cinsel ilişkidir, nikah değil) hem de hadis açısından (İbn Abbas'ın müctehid, hafız ve Meymune'nin yeğeni olarak naklettiği “Peygamber ihramlıyken evlendi” rivayetinin üstünlüğü) savunmaktadır. Ayrıca en önemlisi Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliğinde nikah akdinin Mekke'ye giderken ihramlıyken, gerdeğe girmenin ise dönüşte ihramdan çıktıktan sonra Sarif mevkiinde gerçekleştiğini tahkik ederek, İbn Abbas'ın “ihramlıyken evlendi” sözünü nikah akdi, Meymune'nin “helalken evlendi” sözünü ise cinsel ilişki manasında tevîl ederek iki rivayeti uzlaştırmaktadır. Böylece Ebu Hanife'nin ihramlıyken nikah akdinin caiz olduğu görüşünün hem usul hem nakil açısından daha kuvvetli olduğunu ortaya koymaktadır.³⁰¹

Diyobendî'nin usul-i fıkıh merkezli hadis yorumu, namazın farz unsurları tartışmasında da sistematik bir şekilde uygulanmaktadır. Şafii mezhebi, “Miftahu's-Salah” hadisine dayanarak namazda iftitah tekbiri için yalnızca “Allahu Ekber” lafzının ve selamın farz olduğunu ileri sürmektedir. Buna karşılık Hanefî ekolü, namazda Allah'ın azametini delalet eden herhangi bir lafzın yeterli olduğunu savunmakta ve bu görüşü temellendirebilmek için kritik bir usul-i fıkıh ilkesine başvurmaktadır: Tek bir râvi tarafından aktarılan haber-i vahid, İslam hukukunda farziyeti tesis edemez. Diyobendî bu ilkeyi kullanarak

²⁹⁷ Diyobendî, *Emâli*, 1/557.

²⁹⁸ Tirmizî, *Sünen*, “Salât” 127 (No. 316). Hadis ve açıklaması için bk. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 202-205.

²⁹⁹ Diyobendî, *Emâli*, 1/557.

³⁰⁰ Diyobendî, *Emâli*, 1/321.

³⁰¹ Mahmûd Hasan Diyobendî, *Emâli*, 1/386-388.

hadisin hukuki gücünü farz mertebesinden fazilet mertebesine indirmekte ve böylece Hanefî konumunu korumaktadır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'den “*Rabbînin adını zikrederek namaz kıl*”³⁰² âyetini ve Hz. Peygamber'in İbn Mes'ud'a selamı zikretmeksizin “namazın tamamlandı” dediğini bildiren hadisi delil olarak sunmaktadır. Zira şayet selam farz olsaydı, farzı eksik olan bir ibadetin tamamlanmış sayılması mantıken tutarsız olurdu. Bu yönü ile Diyobendî'nin hem nakli hem akli delilleri harmanlayarak Hanefî mezhebini savunma becerisini göstermektedir.³⁰³

Diyobendî'nin Tirmizî şerhindeki metodunu görebileceğimiz bir başka örnek kibleye karşı bevletme meselesinde görülmektedir. Diyobendî, Tirmizî'nin “Ebû Eyyûb'un hadisi bu babda en sahihidir”³⁰⁴ tespitini alıp farklı vecihlerle sistematik bir Hanefî savunmasına dönüştürmektedir:

1. Mübah ile haram çatıştığında harama öncelik verilmesi gerektiğine dair usul-i fıkıh ilkesini hatırlatmakta, böylece ihtiyat prensibiyle Hanefî görüşünü desteklemektedir.

2. Kavli hadislerin umumi hükümler koyduğunu, fiili hadislerin ise Peygamber'e özgü hususiyet taşıyabileceğini belirterek hadis türleri arasında bir hiyerarşi kurmaktadır.

3. Doğrudan Tirmizî'nin “bu babda en sahih hadis Ebû Eyyûb'undur” sözünü delil olarak kullanmaktadır.

4. Ebû Eyyûb'un kavli rivayetinin kronolojik olarak Peygamber'in fiilinden sonra gelebileceğini, dolayısıyla sonraki bir durumu yansıtabileceğini öne sürerek tarihsel bağlamı yorumlamaktadır.

5. Kibleye saygısızlık illetinin mekana bağlı olmadığını, hem açık alanda hem de binada eşit şekilde geçerli olduğunu kıyas yoluyla ispat etmektedir.

6. Sahâbe ve Tâbiîn'in uygulamalarını toplu bir delil olarak sunarak icma benzeri bir argüman geliştirmektedir.

Bu çok yönlü yaklaşım Diyobendî'nin Tirmizî'nin kısa tespitlerini alıp bunları fikhî ihtilafın çözümünde usul-i fıkıh ve usul-i hadis araçlarıyla zenginleştirdiğini göstermektedir.³⁰⁵

1.5.4. Reşîd Ahmed Gangohî

Âlim, müfessir, muhaddis ve sûfî³⁰⁶ unvanlarıyla tanınan Reşîd Ahmed Gangohî, Diyobendî ekolünün önde gelen isimlerinden biridir.³⁰⁷ 1826'da

³⁰² el-A'lâ 87/15.

³⁰³ Diyobendî, *Emâlî*, 1/99-100.

³⁰⁴ (رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ) Tirmizî, *Sünen*, “Tahâret” 6 (No. 8).

³⁰⁵ Diyobendî, *Emâlî*, 1/115.

³⁰⁶ Metcalf, *Islamic Revival in British India*, 158-160.

Seharanpur'un Gangoh kasabasında doğmuş, Delhi'de önemli âlimlerden pek çok ilim tahsil etmiştir.³⁰⁸

Gangohî'nin tedris metodunda hadis dersleri özel bir yere sahiptir. Üçüncü Hicaz yolculuğundan dönüşünde, derslerini münhasıran Kütüb-i Sitte'ye hasretmiş ve bunları bir yıl içinde tamamlamayı ilke edinmiştir. Özellikle *Sünenü't-Tirmizî* derslerine büyük bir ihtimam göstermiştir. Tirmizî'den sonra sırasıyla *Sünen-i Ebû Dâvûd*, *Sahîhayn*, *Sünen-i Nesâî* ve *Sünen-i İbn Mâce*'nin eserlerini daha seri bir şekilde ve az bir bahis ile okutmaya devam etmiştir.³⁰⁹

Muhammed Yahyâ Kandehevî, Gangohî'den *Kütüb-i Sitte*'yi iki yıl boyunca büyük bir titizlikle okumuş, bu süreçte hocasının takrirlerini kaydetmiştir. Gangohî'nin yanında kaldığı dönemde ona biat etmiş ve "Muhammed Yahyâ benim dayanacağım asâmdır" ifadesiyle hocası tarafından takdir görmüştür. Gangohî'nin mektuplarını ve fetvalarını yazan Yahyâ Kandehevî, hocasının vefatından sonra onun en seçkin halifesi Mevlânâ Halîl Ahmed es-Sehârenpûrî'ye yönelmiş ve kendisinden hilafet hırkası almıştır. 1910 yılından itibaren Mezâhir-i Ulûm Medresesi'nde Kütüb-i Sitte tedrisine başlayan Yahyâ Kandehevî, bu görevi 1915 yılındaki vefatına kadar sürdürmüştür. Zekeriya Kandehevî, babasının notlarını ele almadan önce kapsamlı bir hadis eğitiminden geçmiştir. Mezâhir-i Ulûm'da derslerini tamamladıktan sonra 1916 yılında aynı medresede müderris olarak göreve başlamıştır. Hocası Halîl Ahmed ile birlikte üç defa haccetmiş ve onun yanında uzun süre kalmıştır. 1927 yılından itibaren Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ini, daha sonra da *Sahîh-i Buhârî*'yi okutmaya başlayan Zekeriya Kandehevî, 1968 yılına kadar hadis tedrisine devam etmiştir.³¹⁰ Zekeriya Kandehevî, babasının Tirmizî derslerinden kaydettiği son derece muhtasar notları da ele alarak onları ilmî bir süzgeçten geçirmiş ve kapsamlı birer şerh haline getirmiştir.

1.5.4.1. Eserin Yapısı ve Notların Kitaplaşma Süreci

Kevkebû'd-Dürri, Gangohî'nin *Sünenü't-Tirmizî* derslerindeki emâlî sürecinin bir ürünüdür. Talebesi Muhammed Yahyâ Kandehevî, hocasından

³⁰⁷ Abdülhay el-Haseni, *İ'lam bimen fî tarihi'l-Hind mine'l-a'lâm = Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzir*, 8/1229-1231.

³⁰⁸ Muhammad al-Ghazali, "Gangohî, Reşid Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/24.

³⁰⁹ Kümillai, *el-Büdurü'l-madiyye*, 7/285.

³¹⁰ Özellikle Ebû Dâvûd şerhinde hocası Halîl Ahmed'in *Bezlü'l-Mechûd*'unun yazımında önemli rol oynamış, kaynak toplama ve şerh yazımında hocasına yardımcı olmuştur. Bu çalışma 1916-1926 yılları arasında Medine'de tamamlanmıştır. Tirmizî, *Câmi'u'l-kebir*, 1/126-131.

duyduğu her şeyi günü gününe Arapça olarak kaleme almıştır.³¹¹ Bu orijinal kayıtlar mahiyeti itibarıyla son derece veciz ve kısa notlardan ibarettir. Bu durum, şerhin bazı kısımlarının eksik kalmasına yol açmıştır. Zekeriya Kandehevî, babasının son derece muhtasar olan bu notlarını ele alarak onları ilmi bir süzgeçten geçirmiş, tenkih ve tehzip ederek kapsamlı birer şerh haline getirmiştir.³¹²

Zekeriya Kandehevî, bu notların bir müsvedde halinde olduğunu ve babası Muhammed Yahya'nın üzerinde tekrar çalışmaya vakit bulamadığını belirtir. Başlangıçta ehil birinin bu notları gözden geçirmesini beklemiş, ancak gerçek ilim ehlinin meşguliyetleri buna izin vermemiştir. Nihayet başkalarının bu notları gizlice ve hatalı bir şekilde basmaya çalıştığını görünce “hatalı bir baskıdansa mevcut halini basmak daha hayırlıdır” diyerek işe koyulmuştur. Tirmizî'nin ikinci cildinin bazı notları kaybolmuş ancak Mevlânâ Feth Muhammed et-Tehânevî'nin kütüphanesinde 1895 yılında aslından istinsah edilmiş bir kopyasını bularak eksik kısımları tamamlamıştır.³¹³

Eserin ilk neşri, 20. yüzyıl başlarında taş baskı olarak iki cilt halinde gerçekleştirilmiş, daha sonra dört ciltlik bir baskı daha yapılmıştır. Bu eski baskılarda hadîs metinleri yer almamaktaydı. Günümüzde Tirmizî metniyle birlikte, Gangohî'nin şerhi ve Zekeriya Kandehevî'nin dipnotlarının birleştirildiği yeni tahkikli baskılar yapılmıştır. *Kevkebü'd-Dürri*'nin modern neşri, eserin ilk defa dizgiyle basılıp geniş kitlelere ulaşmasını sağlamış ve eksik kısımları başka nüshalardan tamamlanarak okuyucuya sunmuştur.³¹⁴

19. yüzyıl Hint alt kıtasında, Hanefî çizgideki âlimlerle Ehl-i Hadîs hareketi arasında süregelen tartışmalar, hadîs şerhlerinin yazılış tarzını ve içeriğini de etkilemiştir. Bu bağlamda Gangohî'nin *Sünenü't-Tirmizî* dersleri, sadece bir hadis okutma faaliyeti değil aynı zamanda Hanefî mezhebinin hadis malzemesiyle te'yîd edilmesi amacını taşıyan ilmi bir savunma hamlesi niteliğindedir. Nitekim Gangohî, Tirmizî dersinde metin ve senedi tahkik etme, tearuzu def etme ve Hanefî mezhebini te'yîd etme hususunda büyük gayret gösterdiği nakledilmektedir.³¹⁵ Nitekim Halîl Ahmed es-Sehârenpûrî ve Muhammed Yûsuf Bennûrî gibi sonraki dönem âlimleri de kendi şerhlerinde *Kevkebü'd-Dürri*'den istifade etmişlerdir.³¹⁶

³¹¹ Muhammed Yahya şöyle derdi: “Notlarımı temize çekmeden başka hiçbir iş yapmazdım. Diğer arkadaşlarım da bu Arapça notlarıma bakarak kendi Hintçe notlarını tutarlardı.” Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/16 (Muhakkikin Mukaddimesi).

³¹² Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/6-8 (Ebü'l-Hasen en-Nedvî'nin Takdimi).

³¹³ Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/16 (Muhakkikin Mukaddimesi); Mehmet Özşenel, “Kandehevî, Muhammed Zekeriyyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/226.

³¹⁴ Muhammed Zekeriyyâ Kandehevî, el-Ebvâb ve't-terâcim, 1/64.

³¹⁵ Kümillai, *el-Büdurü'l-madiyye*, 7/285.

³¹⁶ Tirmizî, *Câmi'u'l-kebir*, 1/16 (Muhakkikin Takdimi).

Gangohî'nin hadis şerhinde benimsediği metod, uygulamalı ve maksat odaklı bir yaklaşım sergilemektedir. Bu uygulamalı yaklaşım, talebesi Enver Şah Keşmîrî ile arasındaki metodolojik farkta net bir şekilde görülmektedir. Örneğin hadiste geçen “mezheb” (مَذْهَب) kelimesinin tefsirinde Gangohî, kelimenin sarf yapısını (mîmî mastar olduğunu) tespit ettikten sonra doğrudan hadisin siyakındaki pratik amacına odaklanır: “Kimsenin kendisini görmemesi için uzağa gitmek.” Böylece dilbilgisel ayrıntılara girmeden, kelimenin hadis içerisindeki işlevini açıklamaktadır.³¹⁷ Buna karşılık Keşmîrî, aynı kelimeyi derinlemesine bir dil analizi ile ele almaktadır. Sülâsî fiil “be’ude” (بَعْدَ) ile mezîd fiil “eb’ade” (أَبْعَدَ) arasındaki farkı, mübalağa nüanslarını ve iştikak yapısını detaylı bir şekilde incelemektedir.³¹⁸

Gengohî'nin hadis şerhinin, sadece rivayetlerin teknik incelemesine değil aynı zamanda fikhî ve kültürel bağlamına da odaklanarak özgün bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Gengohî, musafaha konusunda naklettiği hadisteki selamlaşmada “el ile tutma”الاخذ باليد ifadesindeki *lâm* harfinin genel anlam ifade ettiğini ve tek eli şart koşmadığını, dolayısıyla Hz. Peygamber'in hem tek elle hem de iki elle musafaha etmesinin sabit olduğunu belirtir. Şerhin asıl özgünlüğü, teknik bir dil bilgisi kuralından (lam harfinin cinsi ifade etmesi) yola çıkarak fikhî bir hükme ulaşması ve ardından bu hükmü güncel kültürel bir kaygıyla sınırlandırmasıdır. O, normalde iki elle musafahanın caiz ve sabit olmasına rağmen, tek elle musafahanın “Ehl-i İfrence” (Batılılar/Hristiyanlar) şiarı haline gelmesi sebebiyle, onlara benzememek için (teşebbüh yasağı gereği)³¹⁹ terk edilmesi gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, Gengohî'nin şerh metodunun, metinleri sadece nakille sınırlamayıp, hadisin uygulamasının zaman ve mekânın getirdiği içtimaî değişimlere göre şekillenebileceğini dikkate alan, dirayet ağırlıklı ve mukayeseli fikhî hassasiyet içeren özgün bir şerh olduğunu ortaya koyar.³²⁰

Zekeriyâ Kandehevî de benzer şekilde hareket etmiştir. Örneğin musafaha konusundan hareketle el öpme meselesini ele alarak İmam Mâlik'in reddiyeci görüşü ile diğer ulemânın müstehap sayan görüşleri arasındaki ihtilafı aktararak konuyu fikhî zeminine oturtur. Diğer bir konuda ise musafaha emrinin kapsamından istisna tutulması gereken güncel hassasiyetleri, Nevevî ve Aynî gibi otoritelere dayanarak incelemektedir. Buna göre yabancı kadınlarla musafaha yaşağının yanı sıra, Hanefî usulü gereği fitne endişesiyle güzel yüzlü

³¹⁷ Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/53.

³¹⁸ Keşmîrî, *Arfû's-ş-ezi*, 1/64.

³¹⁹ Teşebbüh yasağı için bk. Necmi Sarı, *Hadislerde Teşebbüh Yasağı* (İzmir: Duvar Yayınevi, 2024), 12-192. Necmi Sarı, “Müslüman Olmayanlara Benzemeyi Yasaklayan ve Onlara Muhalefeti Emreden Hadislerin Üslup Bakımından Tasnifi ve Tahlili”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9/2 (30 Haziran 2025), 703-718.

³²⁰ Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 3/392.

ergen (emred) ile de temastan kaçınılması gerektiğini vurgulamaktadır. Üçüncü olarak halk arasında yaygın olan “ayrılırken musafahanın sünnette sabit olmadığı” yönündeki yanlış kanıyı, bu konuda çok sayıda rivayetin bulunduğunu belirterek tashih etmektedir.³²¹

1.5.5. Hüseyin Ahmed el-Medenî

Hüseyin Ahmed Medenî, Hindistan’daki Diyobendî hareketinin önde gelen âlimlerinden biri olarak tanınmaktadır. Diyobend Dârulülmü’nda yetişen Medenî, hocası Mahmûd Hasan Diyobendî’den aldığı klasik medrese eğitimiyle hem hadis hem fıkıh alanında derinleşmiştir. Mekke’de büyük sûfî ve Hanefî âlim İmdâdullah el-Mekkî’den manevî terbiye almış, Medine’de hocası Mahmud Hasan Diyobendî’nin tavsiyesiyle Mescid-i Nebevî’de 16 yıl boyunca kesintisiz ders vermiştir.³²² Ardından Diyobendî hareketinin kurucu isimlerinden Reşîd Ahmed Gangohî’nin daveti üzerine Hindistan’a dönerek onun yanında ilim tahsil etmiştir.³²³ Hüseyin Ahmed Medenî, Şerif Hüseyin’in isyanı ve Osmanlı Devleti’nin zor durumlarıyla yakından ilgilenmiş, İngiliz ordusunda görev almayı haram ilan eden fetvalarıyla siyasi mücadeleye yönelmiştir.³²⁴ Hocası Mahmûd Hasan Diyobendî ile birlikte İngilizler tarafından tutuklanarak Malta’ya sürgün edilerek üç yıl hapis hayatı yaşamıştır. 1920 yılında Hindistan’a döndüğünde ise halk tarafından büyük bir sevgi ve hürmetle karşılanmış Medine’de kalma arzusunu sürdürse de Müslümanlara daha fazla fayda sağlayacağı için Hindistan’da kalmayı tercih etmiştir.³²⁵ Medenî, birleşik Hindistan milliyetçiliğini savunmuş, ümmetçilikten ziyade çok dinli toplumlarda vatandaşlık esaslı bir birlik fikrini Kur’an ve Sünnet çerçevesinde temellendirmiştir.³²⁶

1947 yılında Hindistan’ın bağımsızlık kazanması ve Pakistan’ın kurulması sürecinde Medenî, birleşik Hindistan taraftarı bir tutum sergilemiştir. Muhammed Zakeriya el-Kandehlevî ve Abdülkadir er-Râipûrî ile birlikte Pakistan’a göç etmeyi reddetmiş ve Müslümanların Hindistan topraklarında varlıklarını sürdürmeleri gerektiğini savunmuştur. Bu üç âlim, bölünme

³²¹ Gangohî, *Kevkebü’-d-dürri*, 3/292 (Dipnot).

³²² Bu ders halkaları, sadece Hindistanlı talebelerle sınırlı kalmamış; Cezayir bağımsızlık mücadelesinin öncüleri olan Abdülhamid b. Bâdis ve Muhammed el-Beşir el-İbrahîmî gibi isimlerin de yetiştiği bir merkez olmuştur. Medenî, İbn Bâdis’e Medine’de kalmak yerine Cezayir’e dönüp Fransız sömürgecilğine karşı mücadele etmesini öğütleyerek, Diyobendî ekolünün sömürge karşıtı ıslah ruhunu Kuzey Afrika’ya ihraç etmiştir. Ebû Kâsım Mübârekpûrî, *Telâmizatu Şayhi’l-İslâm es-Seyyid Hüseyin Ahmed el-Medenî – Rahimahu’llâh – fî’l-Medineti’l-Münevvere: Âsâruhum ve Cuhûduhum* (Mektup 2022).

³²³ Abdurrahman el-Bernî, *Ulemâ-ü Diyobend*, 119.

³²⁴ Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 21.

³²⁵ Abdurrahman el-Bernî, *Ulemâ-ü Diyobend*, 120-121.

³²⁶ Hilal Görgün, “Medenî, Hüseyin Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/295.

sürecinde yaşanan kanlı çatışmalar karşısında halkı sabra ve direnişe davet etmiş, pek çok kişinin göç etme kararından vazgeçmesini sağlamıştır.³²⁷ Medenî'nin bu tutumu, onun 'ümmeçilikten ziyade vatandaşlık esaslı birlik' anlayışının somut bir tezahürü olmuştur.³²⁸

Aksiyoner kişiliği yanında pek çok öğrenci yetiştiren el-Medenî'nin icazet silsilelerinde de ismini pek çok kez görmekteyiz. Hatta Pakistan'ın ayrılmasından sonra Diyobend medresesi tarzındaki Dârülulûm el-Hakkâniyye'nin kurucusu Şeyh Abdülhak el-Pakistânî de Şeyhu'l-İslâm Seyyid Hüseyin Ahmed el-Medenî'nin en seçkin talebeleri arasında yer almıştır.³²⁹

el-Medenî, ilmi hayatında özellikle Hadis ilmine büyük önem vermiş, bu çerçevede *Sahih-i Buhârî* ve *Sünenü't-Tirmizî* gibi temel hadis kaynaklarını okutmuştur. Bu noktada, Mustafa el-A'zamî gibi önemli ilmî şahsiyetinin teşekkülünde pay sahibi olmuştur. A'zamî'yi, Buhârî gibi büyük otoritelerin eserlerine ulaştıran isnat silsilesi, ona bizzat Hüseyin Ahmed el-Medenî vasıtasıyla intikal etmiştir. Medenî, hadis âlimi kimliğinin yanı sıra İngiliz sömürgeciliğine karşı mücadelesiyle tanınmış, Diyobend'de binlerce talebe yetiştirmiştir. A'zamî'nin aktardığına göre hocası, hadis derslerinde konuları son derece ayrıntılı ve berrak bir dille işlerken, rivayetleri özellikle Hanefî mezhebinin fikhî çerçevesinden açıklamaya büyük özen göstermiştir. Aynı zamanda tasavvufi bir derinliğe de sahip olan Medenî, sofrası herkese açık, cömert ve öğrencileriyle güçlü gönül bağları kuran bir şeyh modeli çizmiştir.³³⁰

Hüseyin Ahmed el-Medenî'nin Mustafa el-A'zamî'ye vermiş olduğu Buhârî icazeti şöyledir:

Muhammed Mustafa el-A'zamî > Hüseyin Ahmed el-Medenî > Mahmûd Hasan Diyobendî > Muhammed Kâsım en-Nanevteî ve Râşid Ahmed el-Gangohî > Şah Abdülganî ed-Dihlevî > Şah Muhammed İshak el-Hanefî > Şah Abdülazîz b. Velîyyullah > Şah Velîyyullah ed-Dihlevî > Muhammed b. İbrâhim el-Kürdî > İbrâhim b. Hasan el-Kürdî > Ahmed b. Muhammed el-Kaşâşî > Ahmed b. Ali el-Şinnâvî > Muhammed b. Ahmed er-Remlî > Zeynüddin Zekerîyyâ el-Ensârî > Hâfız İbn Hacer > İbrâhim b. Ahmed et-Tenûhî > Ahmed b. Tâlib el-Haccâr > Hüseyin b. Mübârek ez-Zebîdî > Ebû'l-Vakt el-Herevî > Abdurrahman b. Muhammed ed-Dâvûdî > Abdullah b. Ahmed es-Serahsî > Muhammed b. Yûsuf el-Ferebrî > Buhârî.³³¹

³²⁷ Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, 234-238.

³²⁸ Muhammed Zekerîyyâ Kandehevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim*, 1/22-27.

³²⁹ Kümillai, *el-Büdurü'l-madiyye*, 10/160-161.

³³⁰ Atullah Şahyar, "Muhammed Mustafa el-A'zamî ile Yetiştigi Çevre, Çalışmaları ve Görüşleri Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 182.

³³¹ Şahyar, "Muhammed Mustafa el-A'zamî ile Yetiştigi Çevre, Çalışmaları ve Görüşleri Üzerine", 188.

Peygamber'e duyduğu derin sevgiyle ilme kendini adanmış, gece geç saatlere kadar süren derslerinde öğrencileri büyük bir saygı ve dikkatle dinlemiştir. Vatan mücadelesiyle meşgul olmasına rağmen irşat ve ilimden geri durmamıştır.³³² el-Medenî'nin öğrencisi Ahmed el-Halîlî, hocasıyla ilgili *Sünenü't-Tirmizî* dersindeki notlarını Arapça olarak *Hedîyyetü'l-Müctenî min Fuyûdi'l-Hibri'l-Medenî* adlı eserinde toplamıştır. Ayrıca Tâhir Hasan el-Emrûhî de, *Sünenü't-Tirmizî* ders notlarını Urduçaya çevirerek *Meârif-i Medeniyye* adıyla yayımlamıştır.³³³

1.5.5.1. Eserin Yapısı

Hint alt kıtasındaki Hanefî şârihlerin genel özelliklerini kendisinde derin bir şekilde hissettiren Hüseyin Ahmed el-Medenî'nin öğrencisi Ahmed el-Halîlî'ye ait olan ders notları incelememize konu olmaktadır. Burada öncelikle bazı ıstılâhî bilgiler verildikten sonra temizlik bölümünde belli meseleler ele alınmıştır. Hüseyin Ahmed el-Medenî'nin diğer Şârihlerden farklı olarak çok fazla farklı görüş zikrettiği görülmektedir. Yalnızca bilinen mezhepler değil mezhep içi farklı görüşler, selef ulemâsın fetvaları ya da Dihlevîler gibi yakın dönem âlimleri de dahil pek çok görüş aynı meselede zikredilmektedir. İlimin genişliği hakkında pek çok kitabı ezberlediği söylenmektedir ki incelenen eserden de bu durum anlaşılmaktadır.³³⁴ Rical konusunda da Tirmizî'nin *İlel'i* başta olmak üzere Dârekutnî gibi pek çok âlimin eserine başvurmuştur. Yine eserden anlaşıldığı üzere Hüseyin Ahmed el-Medenî öncelikle konu hakkında farklı görüşleri zikretmiş daha sonra ise bu görüşlerin delillerine yer vermiştir. Delilleri incelerken rivayetleri merkeze almış ve hadisçilerin görüşlerine yer vererek metin ve sened açısından değerlendirmelerde bulunmuştur. Ahmed el-Medenî'nin kaynaklara hakimiyeti yanında görüş sahibinin ismini zikretme hassasiyeti de dikkat çekicidir.³³⁵ Bu yerlerde hem eserin ve sahibinin ismi verilmiş hem de doğrudan alıntı yapılmıştır. Eser, farklı görüşlerin dile getirilmesi sebebi ile fıkıh tarihi bakımından önem arz etmektedir.³³⁶ Genellikle hadis kaynaklarına yer verilirken Keşmîrî gibi muasırların aksine Hanefî düşünce merkeze alınmamıştır. Zira bazı râvilerin zayıf sayıldığından bahsederken o râviyi hadisçilerin çoğunun zayıf saymasını zikrederek hadisçileri bu konuda yetkili görmektedir. Rivayetler değerlendirilirken illetlere de yer verilerek hadislerin fikhî araştırıldığı görülmektedir.

³³² Abdurrahman el-Bernî, *Ulemâ-ü Diyobend*, 123.

³³³ Abdurrahman el-Bernî, *Ulemâ-ü Diyobend*, 124.

³³⁴ Abdurrahman el-Bernî, *Ulemâ-ü Diyobend*, 122.

³³⁵ Ahmed el-Halîlî, *Hedîyyetü'l-Müctenî min Fuyûdi'l-Hibri'l-Medenî* (Peşaver: Mektebetü'r-Rahmâniyye, ts.), 17-18.

³³⁶ Ahmed el-Halîlî, *Hedîyyetü'l-Müctenî*, 20.

Hüseyin Ahmed el-Medenî, mestler üzerine mesh konusundaki yaklaşımını değerlendirirken usul konusuna da değinmektedir. Zira mesh uygulaması asıl olarak Kur'an'daki “*ayaklarınızı yıkayın*”³³⁷ emrine muhaliftir. Ancak ümmet halef ve selef olarak meshin cevaziyeti konusunda icma etmiştir. el-Medenî bu noktada iki soru sormaktadır: Birincisi, hadislerin âyeti nesh edip edemeyeceği hakkında iken diğeri ise nesh sabit olsa bile âyetin nüzulünden önce olup olmadığının nasıl tespit edileceğidir. el-Medenî Hanefilerin görüşü üzere mütevatir seviyesinde olan rivayetlerin âyeti nesh ettiğini söylemektedir. Bu konuda incelediği mesh hakkındaki rivayetlerin de tevatür derecesine ulaştığını belirtir. Hatta Ehl-i sünnet ve'l-cemaât olmanın alameti olarak görüldüğünü söylediği mesh meselesini inkar edenin küfründen korkulacağı ifade edilmiştir. İkinci soruya cevabı ise mesh hakkında gelen rivayetleri nakleden sahabinin Hz. Peygamber'in vefatına yakın dönemde Müslüman olması ise söz konusu rivayetlerin âyetin nüzulünden sonra geldiğinin tespit edileceğidir.³³⁸

Mesh meselesinde açtığı başka bir konu olan elle mestin neresinin ovulacağı meselesinde de el-Medenî'nin hem usulü hem de Hanefiliği hakkında önemli bilgiler yer almaktadır. Zira eserin fıkıh yapısı gereği öncelikle Şâfiî ve Mâlikîlerin mestin üstü ve altına, Hanefî ve Hanbelîlerin ise yalnızca mestin üstüne mesh edileceğini söylediği aktarılır. Daha sonra el-Medenî, Hanefîlerin delil olan yalnızca mestin üstüne mesh etmekle ilgili hem rivayet hem de kıyas gibi fer'î delillere işaret eder. Burada Hanefîlerin delilleri sayılırken İmam Mâlik'in *Muvatta'*ı ya da Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inin kaynak verilmesi Hanefîlerin delillerinin hadisçilerin eserlerinde ve makbul biçimde bulunduğunu göstermek içindir. Zira Hanefîlere sıklıkla yapılan “âsârı terk etme” ithamına bir cevap ve asıl olarak âsâra sahip çıkan biziz demektir. Hatta bu noktada el-Medenî, Hz. Ali'nin “Din rey ile (bilinecek) olsaydı, mestin altını meshetmek, üstünü meshetmekten daha uygun olurdu. Halbuki ben Resûlullah'ın mestlerinin üst kısmına mesh ettiğini gördüm.”³³⁹ sözünü aktararak Hanefî anlayışa gönderme yapmaktadır.

Ebû Dâvûd'un aktardığı bu rivayetin diğer mezheplerin delil olarak kullandığı Muğîre b. Şûbe kanalı ile gelen rivayetten daha sağlam olduğu da ifade edilmektedir. el-Medenî, Ebû Zur'a, Buhârî ve Tirmizî gibi hadis uzmanlarının da bu görüşe sahip olduğunu söylemektedir. Nitekim Tirmizî, *İlel*'inde Muğîre b. Şu'be rivayetinin sıhhatini Buhârî'ye sormuş, Buhârî bu hadisin sahih olmadığını belirtmiştir. Buhârî'ye göre, Velîd b. Müslim'in Sevr

³³⁷ el-Mâide 5/6.

³³⁸ el-Medenî ayrıca ayakların yıkanması gerektiğini bildiren âyetin öncesinde geçen mesh etme emrinin ayaklara atfedilebileceğini söyleyenlerin de olduğunu ifade ederek âyetin nesh edilmesini gerekli görmeden hadisin âyeti tefsir ettiğinin düşünülebileceğini aktarmıştır. Ahmed el-Halîlî, *Hediyyeti'l-Mücteni*, 49-50.

³³⁹ Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1972), “Tahâret”, 62 (No. 163).

b. Yezîd kanalıyla rivayet ettiği “Nebî mestlerin hem üstüne hem altına mesh ederdi” hadisinin senedi kopuktur. İbn Mübârek’in aynı hadisi Recâ b. Hayve’den mürsel olarak rivayet etmesi, bu kopukluğu teyit etmektedir. Ebû Zur’a da Buhârî ile aynı görüştedir.³⁴⁰

el-Medenî senet bakımından zayıflığını açıkladığı rivayetin anlamını da Hanefilerin doğru anladığına işaret etmektedir. Zira karşı yönde gelen rivayetlerde mestin altından bahsederken kastedilen mestin altı değil bacağın alt kısmı olan mestin kendi üst tarafıdır. Sonuç olarak örnekte de görüldüğü üzere Hanefilerin delilleri hem rivayet hem de dirayet yönü ile daha makbul olmaktadır. Böylelikle el-Medenî, üstatlarının ve kendisinin hadisin fikhını anlamaya çalıştığını ve merkeze hadis rivayetlerini aldıklarını göstererek Hanefî geleneği hadislerden ayrılmaz bir sistem olarak tanıtmaktadır.³⁴¹

1.5.6. Şemseddîn el-Efgânî

es-Süvâtî künyesi ile de bilinen Şemseddîn el-Efgânî (ö. 1978) Hint alt kıtasında yetişmiş önemli bir muhaddis ve fakih olup, özellikle 1944 senesinde girmiş olduğu Daru’l-Ulûm medresesinde Şeyhu’l-İslam Hüseyin Ahmed el-Medenî, Şebbîr Ahmed Osmânî ve Muhammed İdrîs Kandehevî (ö. 1974) gibi önemli hocalardan eğitim almıştır.³⁴² Hadis sahası başta olmak üzere fıkıh, kelâm, Arap dili ve mantık gibi alanlarda derinleşmiştir. *Sünenü’t-Tirmizî* üzerine yapmış olduğu şerhi, onun hayatının son döneminde telif ettiği ve tamamlayamadan vefat ettiği bir çalışmadır.

Eserin tam ismi müellif tarafından verilmemiş olmakla birlikte muhakkiklerce onu, Hint alt kıtasında yazılmış diğer Tirmizî şerhlerinden ayırmak amacıyla *Buğyetü’l-Elmağî* ismi ile anılmıştır. Şerh sadece “Kitâbü’s-Salât” başlarına kadar gelebilmiş, fakat metin boyunca hadis rivayetlerinin sened yapısı, râvilerin durumu ve fikhî-tasavvufî yorumlar gibi pek çok ilim sahasını bir araya getiren çok yönlü bir yaklaşımla kaleme alınmıştır. Şârih, râvilerin değerlendirmesinde cerh-ta’dil kriterlerini esas almış, ayrıca hadis metninin ihtiva ettiği anlamları, farklı fikhî mezhepler bağlamında da değerlendirmiştir. Hadis ilminin mantık ve kelâm ile olan ilişkisini göz ardı etmeyen bu eser, sadece bir şerh değil aynı zamanda hadis ilimlerinin farklı boyutlarını mezhepler üstü bir titizlikle ele alan ansiklopedik bir katkı olarak değerlendirilir.³⁴³

³⁴⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *el-İlelü’l-kebîr* (Beyrut: Mektebetü’n-nehzati’l-arabiyye, 1988), 56.

³⁴¹ Ahmed el-Halîlî, *Hediyyetü’l-Müctenî*, 50-51.

³⁴² Şemseddîn el-Efgânî, *Buğyetü’l-Elmağî alâ Süneni’t-Tirmizî* (Gucerât: Câmiatü’l-Hüseyniyye, ts.), 6.

³⁴³ Şemseddîn el-Efgânî, *Buğyetü’l-Elmağî*, 4-5.

1.5.6.1. Eserin Yapısı

Şemseddin el-Efgânî'nin Tirmizî şerhinde, geçmişin birikiminden özellikle Tahâvî ya da Bedrüddin el-Aynî (ö. 855/1451) gibi Hanefî Şârihlerden de istifadesi söz konusudur.³⁴⁴ Bu yönleri ile Efgânî'nin çalışması, hem kaynaklara hâkimiyeti hem de metodik tenkit anlayışıyla klasik şerh geleneğini yenileyen özgün bir ilmî katkı niteliği taşır.³⁴⁵ Eser, yalnızca hadisleri açıklamakla sınırlı kalmayıp, kendisinden önce kaleme alınan *Meârifü's-sünen* gibi şerhleri ilmî bir tenkit süzgecinden geçirmesi bakımından dikkat çekmektedir.

Eserde hadisler ele alınırken rivayetlerin sened ve metin yönleri birlikte değerlendirilmektedir. Özellikle rivayetin senedindeki râvileri teker teker değerlendirip cerh-tâdil âlimlerinin görüşlerini zikredilmektedir. Râvinin *Kütüb-i Sitte*'de rivayetinin olup olmaması gibi hususlar zikredilmektedir.³⁴⁶ Ayrıca nakledilen görüşler mukayeseli biçimde tartışılmakta ve delile dayalı bir yorum yöntemi geliştirilmektedir. Bu tavır, fgânî'nin hadis ilmine derin vukûfiyetini, rivayet tenkidinde dirayet merkezli bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir. Şemseddin el-Efgânî sahip olduğu geleneğinin hadis yaklaşımını sürdürmekle birlikte, hadis ve fıkıh bütünlüğünü yeniden kurma çabasıyla öne çıkmaktadır. Onun bu yaklaşımının merkezinde, rivayet ve dirayetin bütünleştirilmesi ilkesi bulunmaktadır. Efgânî'ye göre hadis ilminde sadece sened tahkiki ile yetinmek hadisin hakiki anlamını kavramak için yetersizdir. Bu sebeple râvi değerlendirmesiyle birlikte metin tenkidinin de eş zamanlı yürütülmesi gerekmektedir. İfadeleri şöyledir:

*“Ne yazık ki, isnadların zahiren kuvvetli görünmesine aldanarak ve onlarla doğru biçimde muamele etmeyi terk ederek büyük bir zarar ortaya çıkmıştır. Hâlbuki isnad, aslında sadece dinin korunması için konulmuştur; dine ait olmayan şeylerin karışmaması içindir. Fakat insanlar onunla ilgilenme biçiminde gevşeklik göstermiş, yüzeysel davranmış ve sonunda isnad, onların gözünde değerini kaybetmiştir. Oysa bu meselede (hadis sahihliğini belirlemede) asıl belirleyici unsur, isnaddır.”*³⁴⁷

Efgânî, bu ifadelerinde yalnızca isnad zinciri güçlü görünüyor diye bir rivayeti sorgusuz kabul etmenin ilim açısından ciddi bir zaaf olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre isnad, şekilsel bir silsile değil dinin korunması için vazedilmiş bir güvenlik mekanizmasıdır. Ancak zamanla bazı muhaddisler,

³⁴⁴ Şemseddin el-Efgânî, *Buğyetü'l-Elmağî*, 741.

³⁴⁵ Şemseddin el-Efgânî, *Buğyetü'l-Elmağî*, 21-23.

³⁴⁶ Şemseddin el-Efgânî, *Buğyetü'l-Elmağî*, 736.

³⁴⁷ Şemseddin el-Efgânî, *Buğyetü'l-Elmağî*, 293.

isnadın asıl gayesini unutarak onun sadece dış görünüşüne aldanmış ve böylece hadisin içeriğini koruma işlevi zayıflamıştır. Efgânî bu durumu isnadların kuvvetine aldanma ve onlarla yanlış şekilde muamele etme şeklinde eleştirmiştir.

Ona göre isnadın amacı, dine yabancı unsurların girmesini önlemek ve rivayetlerin doğruluğunu teminat altına almaktır. Fakat sonraki dönemlerde isnad, bu fonksiyonundan uzaklaşmıştır. Bazı kimseler onunla hafif ve keyfî biçimde muamele etmeye başlamıştır. Efgânî, bu yaklaşımın isnadın ruhunu boşalttığını, onu yalnızca zahîrî bir senet zincirine indirgediğini belirtmektedir. Bu sebeple, isnadın gücüne değil doğru kullanılma amacına sadakat esastır. Dolayısıyla Efgânî, yüzeysel bir isnadcılığı reddetmekte ve hadis tenkidinde suret değil mana merkezli bir anlayış savunmaktadır. Onun nazarında isnadın değeri, yalnız güvenilir râvilerden oluşmasında değil sahih bilgiyi koruma gayesine hizmet etmesindedir.

1.5.6.2. Efgânî'nin Hanefî Mezhebini Savunması

Efgânî, rivayetlerin şerhine başlarken farklı mezheplerin görüşlerini ilmî bir dengede aktarıp ardından bu görüşleri delil gücü bakımından mukayese ederek Hanefiliğin tercih ettiği çizgiyi savunmaktadır. Özellikle namazların seferde kasrı meselesinde, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlerin tam kılmanın faziletli olduğunu belirtmesine karşılık, Hz. Peygamber'in tüm seferlerinde daima namazı kısaltmasını esas almaktadır. Ona göre, "Resûlullah ömrü boyunca mercûh olanı terk edip mefdûlû işlemezdi" Dolayısıyla kasr uygulaması Hanefîlerin dediği şekilde olmalıdır. Ayrıca Buhârî ve Müslim'den merfû nakiller ile Sahâbe uygulamasının da haber verdiği âsârın bu düşüncüyü desteklediğine işaret etmektedir. Efgânî, sünnete ittibânın yalnızca genel bir bağlılık değil Hz. Peygamber'in fiilî uygulamalarını takip etmek anlamına geldiğini özellikle vurgulamaktadır. Ona göre sünnete uymanın gerçek göstergesi, Resûlullah'tan sabit olan âsâra uygun davranmaktır. Bu kanaatini güçlü bir ifadeyle dile getirerek şöyle demektedir: "Sünnete bağlı olanların yolculukta namazı kısaltmayı sürdürmeleri gerekir."³⁴⁸

Efgânî bu ifadeyle, mezhep taassubuna dayalı bir tercih yerine, Hz. Peygamber'in devamlı uygulamasını esas alan bir yaklaşım sergilemektedir. Zira aksi yönde zikredilen Hz. Âişe'nin yolculukta namazı tam kıldığını dair rivayetini de ele alarak itiraz etmektedir. Efgânî'ye göre, Hz. Âişe'nin bu uygulaması delil olamayacak bir şahsî tercihten ibarettir. Çünkü Resûlullah hayattayken ve vefatından sonra ahabın icmâsı, yolculukta namazı kısaltmak

³⁴⁸ Şemseddin el-Efgânî, *Buğyetü'l-Elmağî*, 736.

yönündedir. Bu nedenle Efgânî, “Hz. Âişe Resûlullah’ın vefatından sonra tam kılmıştır. Burada delil yoktur, bunu iyi anla” diyerek rivayetin delil olmasına karşı çıkmaktadır.³⁴⁹

Efgânî’ye göre, Hz. Peygamber’in bütün seferlerinde sürekli kasr yapması, müminler için bağlayıcı bir sünnet oluşturur. Dolayısıyla kasr hem en faziletli hem de sünnete ittibanın gereğidir. Kasr meselesinde Hanefî görüşünü savunurken dayanağı, mezhebî taklit değil sabit âsâr ve bunların usûlî değerlendirmesidir. Böylece farklı görüşleri serinkanlı biçimde nakledip tartışırken taassuba düşmeden hadis merkezli bir gerekçelendirmeye Hanefî çizgiyi tercih etmektedir.

1.6.6.2. Buğyetü’l-Elmağî’nin Sistemik Yapısı

Efgânî’nin ifadeleri ders ortamında sözlü olarak dinlenmiş ve talebeler tarafından yazıya geçirilmiştir. Bu tür çalışmalarda genellikle konudan sapma, tekrar ve dağınıklık problemi bulunmasına rağmen, *Buğyetü’l-Elmağî* düzenli ve odaklı bir yapı arz etmektedir. Bu, hem Efgânî’nin rivayetle sınırlı kalma hassasiyetine hem de eseri derleyen talebelerin başarılı çalışmasına bağlanabilir. Rivayetin râvileri hakkında doyurucu bilgi verdikten sonra mukayeseli fıkha uygun olarak özellikle Şâfiîlerin görüşlerine cevap vermeye çalışmaktadır. Bu süreçte yoğun olarak hadis ehlinin çalışmalarına işaret ederek Hanefîlerin görüşlerini delillendirmektedir. Yalnızca senede değil metne de değinerek konu hakkında nakledilen tüm bilgileri aktarmak suretiyle görüşünü güçlendirmektedir. Bu yönü ile Hanefî Şârihler içerisinde düzen açısından dikkat çeken bir şerh niteliği taşımaktadır.

Eserde seviyeli biçimde Tirmizî’nin ifadelerine de itiraz edildiği görülmektedir. Örneğin Tirmizî’nin, farklı görüşleri vermek adına Ahmed b. Hanbel’in düşüncesinin de benzer şekilde olduğunu söylemesine rağmen³⁵⁰ Efgânî “Ne garip, bunu nasıl söylemiş olabilir!” diyerek Ahmed b. Hanbel’den nakledilen muhalif sözlere işaret etmektedir.³⁵¹ Efgânî, sadece metin açısından değil sened yönünden de Tirmizî’ye itiraz etmektedir. Şerhinde önce Tirmizî’nin “Bu hadis hasen-sahîhtir” hükmünü³⁵² naklederek senedde bulunan Ali b. Ced’ân râvisinin durumunu tartışarak bu değerlendirmenin isabetli olmadığını gösterir. Efgânî, İbn Hacer’in *Takrîbü’t-Tehzîb*’de Ali b. Ced’ân’ı “zayıf” olarak nitelediğini ve *Telhîsü’l-habîr*’de de Zehebî’nin “Tirmizî bu

³⁴⁹ Şemseddin el-Efgânî, *Buğyetü’l-Elmağî*, 737.

³⁵⁰ Tirmizî, *Sünen*, “Sefer” I (No. 544).

³⁵¹ Şemseddin el-Efgânî, *Buğyetü’l-Elmağî*, 737.

³⁵² Tirmizî, *Sünen*, “Sefer” I (No. 545).

hadisi hasen saymıştır, oysa râvî zayıftır” dediğini aktarır.³⁵³ Bu ifadelerle, hadisin senedindeki zaafın Tirmizî tarafından göz ardı edildiğini ima edildiği düşünülebilir. Şayet durum böyle ise diğer şerhlerde genel olarak görülmeyen Tirmizî eleştirisi Efgânî’nin eserinde dikkat çekicidir. Ancak kanaatimizce Efgânî şayet itiraz etmişse hatalıdır. Zira Tirmizî’nin hasen tanımını zaten zayıf rivayetlerin desteklenmesi ile oluştuğu için Tirmizî’nin buradaki sözünde bir hata olup olmadığı ayrıca araştırılmalıdır. Ancak Efgânî buraya hiç değinmemektedir ki muhtemelen o da diğer pek çok şârihin düştüğü hataya düşmüş olmaktadır. Bununla beraber Tirmizî’nin verdiği hükümlerin bazı nüshalarda farklılık arz ettiğini ifade etmektedir ki bu da eser için olumlu yönler içerisindedir.³⁵⁴

1.5.7. Muhammed Ferîd

Allâme, Şeyh, Müftî, Şeyhu Dâri’l-ulûm el-Hakaniyye, Nakşibendî ve Müceddidî gibi isimlerle bilinen Muhammed Ferîd, Pakistan’ın Peşaver şehrindeki meşhur Darul Ulûm Hakaniyye medresesinin öncemli hocalarından birisidir. İlim ehli bir ailenin çocuğu olarak 1925 yılında Dârülulûm Hakaniyye Medresesinin bulunduğu bölgede dünyaya gelen Muhammed Ferîd’in ilk hocası babasıdır. Ayrıca medresenin kurucusu olan Şeyh Abdülhak el-Pakistânî’den de ders almıştır. Daha sonra Dârülulûm Hakaniyye medresesinde yıllarca ders vermiştir.³⁵⁵ 2011 yılında vefat etmiştir.

Tirmizî’nin *Sünen*’i üzerine yazdığı eserinin ismi *Minhacü’s-Sünen Şerhu Câmiu’s-Sünen li’l-İmam et-Tirmizî* olup iki cilt olarak basılmıştır. Bu şerh de diğerleri gibi öğrencilerin imlâsı ile oluşturulmuş ve tamamlanmamış bir çalışmadır. Nitekim Muhammed Ferîd’in Tirmizî icazetlerinde geçen semâ ve kıraat vurgularında gerçek bir rivayet aktarım süreci olduğunu gösterir. Muhammed Ferîd’in isnadlarında “okuma esnasında dinledim” ya da “fılanın kıraati üzerine semâ ettim” gibi ifadeler, onun rivayet aldığı metinleri çoğu zaman aktif bir ilmî mecliste takip ettiğini göstermektedir.³⁵⁶

Eserin girişinde Muhammed Ferîd, şerhe dair kısa bir değerlendirmeye yer vermiştir. Burada eseri, ne aşırı tafsile kaçan ne de yüzeysel kalan, mutedil bir üsluba sahip faydalı bir ders kitabı olarak nitelendirmiştir. Şerhin, klasik ve çağdaş kaynaklardan yararlanarak hem fikhî hem hadisî meseleleri sistematik

³⁵³ Şemseddin el-Efgânî, *Buğyetü’l-Elmağî*, 742.

³⁵⁴ Şemseddin el-Efgânî, *Buğyetü’l-Elmağî*, 801.

³⁵⁵ Kümillai, *el-Büdurü’l-madiyye*, 1/4-5.

³⁵⁶ Muhammed Ferîd, *Minhacü’s-Sünen Şerhu Câmiu’s-Sünen li’l-İmam et-Tirmizî* (Peşaver: Mektebetü’l-Hakkâniyye, 1980), 1/17.

biçimde özetlediğini ve özellikle tedris amacıyla kaleme alındığını vurgulamıştır.³⁵⁷

1.5.7.1. Tirmizî İcâzeti

Muhammed Ferîd'in Tirmizî icazet zinciri birden fazla olup senedindeki hocaları doğduğu şehirden başlayıp Diyobend geleneğine, oradan da klasik Medine, Bağdat ve Horasan âlimleri ile birleşmektedir. Bu isnad halkalarında Muhammed Ferîd'in zikrettiği kilit isimlerden birisi Abdülazîz ed-Dihlevî'nin torunu Şah Muhammed İshak'tır. Farklı yollarla uzandığı bu silsilenin Diyobend'li hocalarında Şeyh Hüseyin Ahmed el-Medenî, Mahmud Hasan Diyobendî ve Reşîd Ahmed Gangohî gibi öne çıkan isimler bulunur. Şah Muhammed İshak'tan itibaren Abdülazîz ed-Dihlevî ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî isnadına ulaşarak Hintli âlimlerin icazetnamelerini günümüze taşımış olur.³⁵⁸

1.5.7.2. Eserin Yapısı

Muhammed Ferîd'in şerhi diğer Hanefî şârihlerin eserlerinin benimsediği klasik yapıyı takip etmektedir. Özellikle aklî ilimlerde derinleştiğini anladığımız “Câmi'u'l-Menkûl ve'l-Ma'kûl” lakabı onun için de kullanılmıştır. Bu yönü ile eserin *Sünen* yapısında olmasına rağmen de kelâmî konular başta olmak üzere Arap Dili, tarih, gibi pek çok farklı konuları ihtiva ettiği görülmektedir. Eserde meseleler ele alındıktan sonra farazî meseleler ortaya koyulmuştur.³⁵⁹ Ayrıca konu ile bağlantılı “Faide” başlığında bilgiler verilmektedir. Bu yöntem de asıl olarak Bennûrî'ye benzemektedir. Zira Bennûrî de konu içerisinde incelediği meseleye bağlı olarak bu şekilde bilgiler vermektedir.³⁶⁰ Şerhin zengin konu seçimi ile okuyucunun zihnini açık tutması son derece dikkat çekicidir.³⁶¹ Hanefilik vurgusu ön planda olsa da şerhte farklı görüşler ortaya koyularak Hint alt kıtası Hanefî Şârihlerin yapısına uygun hareket edilmiştir. Kimi zaman yalnızca bir âlimin konuya muhalefetinden bahsedilerek eserin amacında mukayeseli fıkıhın önemli yer tuttuğu gösterilmektedir. Bu tür yerlerde özellikle Şâbî gibi hadisçilerin görüşlerine yer verilmiştir. Diğer şerhlerde olduğu gibi hadis meseleleri ele alınırken Ehl-i hadîs'in edebiyatına hakim olduğu görülürcesine kaynak kullanımı mevcuttur. Muhammed Ferîd'in, Hanefî

³⁵⁷ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen Şerhu Câmiu's-Sünen li'l-İmam et-Tirmizî* (Peşaver: Mektebetü'l-Hakkâniyye, 1980), 1/3.

³⁵⁸ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/16-19.

³⁵⁹ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/92.

³⁶⁰ Örnek olarak bk. Bennûrî, *Mearifü's-sünen*, 2/357.

³⁶¹ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/14.

Mezhebinin görüşünü savunurken “Bize göre” şeklindeki ifadelerle söze başladığı ayrıca Diyobend ulemâsından Keşmîrî ya da Muhammed Zâhid el-Kevserî gibi isimlerden alıntı yaptığı görülmektedir.³⁶²

Bununla beraber Muhammed Ferîd’in, Hanefî şârihlere itiraz ettiği de görülmektedir. Kendisinden en çok alıntı yaptığı görülen âlimin Keşmîrî olmasına rağmen Bennûrî’nin *Meârif*’i şârih tarafından Keşmîrî’ye nispet edilmektedir.³⁶³ Ancak kimi zaman da direkt olarak Keşmîrî’nin ismini vermekte ve “Bu, merhum muhaddis Şeyh Enver’in zihnine doğan görüştür.” diyerek ifadeleri Keşmîrî’ye atfetmektedir.³⁶⁴

Şârihin itiraz ettiği yerlerde hadis merkezli hareket etmiş olması da konumuz açısından dikkat çekicidir. Örneğin Tirmizî’nin künyesinden bahsedilirken Muhammed Ferîd, “Ebû Îsâ” künyesinin kullanımıyla ilgili tartışmada farklı rivayetleri bir araya getirmektedir. İbn Ebî Şeybe’nin rivayet ettiği bir hadiste bu künyenin kullanılmasının yasaklandığı, Hz. Ömer’in de bu künyeyi kullanan oğluna müdahale ettiğini aktarır. Ona göre Tirmizî, bu yasağı bağlayıcı değil tenzihî bir yasak olarak değerlendirmiş olabilir. *Meârif*’de ise Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inden nakledilen rivayete göre Muğîre b. Şu’be’nin Peygamber’in izniyle bu künyeyi kullanmıştır. Dolayısıyla Muhammed Ferîd, Bennûrî’ye göre meselenin nesh edildiğini ifade etmektedir. Muhammed Ferîd bu noktada itirazda bulunarak yine Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inden naklettiği Hz. Ömer’in rivayetinin Muğîre’nin haberine itiraz ettiğini söylemiştir. Zira Hz. Ömer ölümüne kadar “Ebû Îsâ” yerine “Ebû Abdullah” künyesini kullanmıştır. Bu durum, yasağın kaldırılmadığını göstermektedir.³⁶⁵

1.5.7.3. Eserin Metodolojik Özellikleri

Muhammed Ferîd’in şerhinde metodolojik açıdan dikkat çekici bir husus, müellifin kendi içtihadına dayalı değerlendirmeler yapmasıdır. Ferîd, bazı meselelerde kaynak zikretmeden özgün çözümlemeler sunmakta ve bu çözümlemeler iki şekilde ortaya çıkmaktadır: Birincisi, ele alınan rivayetin doğrudan ilgili olduğu fikhî veya hadisî meselelere dair tahliller; ikincisi ise, tartışılan konuyla doğrudan bağlantısı olmayan ancak müellifin zihninde oluşan yan sorunlara dair değerlendirmeler. Bu ikinci türdeki müdahaleler, Ferîd’in konuya dair geniş perspektifini ve analitik düşünce tarzını yansıtmaktadır.

- Eserin Hamdele ile Başlamaması

³⁶² Muhammed Ferîd, *Minhacü’s-Sünen*, 1/16.

³⁶³ Muhammed Ferîd, *Minhacü’s-Sünen*, 1/27.

³⁶⁴ Muhammed Ferîd, *Minhacü’s-Sünen*, 3/3.

³⁶⁵ Muhammed Ferîd, *Minhacü’s-Sünen*, 1/14.

Tirmizî'nin, eserin başında “el-Hamd” ifadesini yazılı olarak vermemiş olması Muhammed Ferîd tarafından detaylıca incelenmiştir. Zira konu hakkında Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayette hamd ile başlamayan her işin bereketsiz olacağından bahsedilmektedir.³⁶⁶ O halde hadis ehli bir kimsenin hadisleri aktarma işi gibi önemli bir işe hamd ile başlamaması izah edilmesi gereken bir husustur. Muhammed Ferîd bu noktada Tirmizî'nin esas almış olabileceği birkaç sebepten bahsetmektedir: Birincisi, hamd'in yazılı olarak aktarılması Peygamber'in sünnetlerinden biri olmayabilir. Zira bazen yazmış, bazen yazmamış olabilir. İkincisi, Hz. Peygamber hutbeye “el-Hamd” ile başlarken bunu krallara veya dava metinlerine yazılı olarak iletmek yerine hamdeleyi sadece sözlü olarak söylemekle yetinirdi. Muhammed Ferîd'in zikrettiği bir diğer ihtimal ise konu hakkında gelen hadisin sened ve metin yönünden zayıflığının bulunmasıdır. Zira rivayet farklı şekillerde bazen hamdele ile değil besmele ya da Allah'ı zikri gibi farklı şekiller ile işe başlamanın gerektiği ifade edilerek aktarılmıştır. Senedinde zikredilen kusur ise rivayet zincirindeki Kurra b. Abdurrahman ismindeki râvinin güvenilirliği konusunda görüş ayrılıkları olmasıdır. Muhammed Ferîd sened zayıflığı bakımından yapılacak olan bu değerlendirmenin yeterli olmadığına da kendisi cevap vermektedir. Zira bu rivayetle ilgili değerlendirmelerde, pek çok hadis âliminin olumlu görüş bildirdiği haber verilmektedir. Ayrıca zayıf hadis bile olsa konunun fezâil bağlamında olması hasebi ile delil olarak kullanılabilir. Kurra b. Abdurrahman ise Nesaî ve Müslim tarafından şevâhid kapsamında diğer rivayetlerle birlikte zikredilmiştir. Son olarak Muhammed Ferîd rivayetler arasındaki metinsel farklılıkların manâ ile rivayetin sonucunda ortaya çıktığının düşünülebileceğini ifade etmiştir.³⁶⁷

- Sünenü't-Tirmizî'nin Özellikleri

Muhammed Ferîd'in eserinde Tirmizî'nin eseri ile ilgili vermiş olduğu bazı bilgiler dikkat çekicidir. Bunlardan birisi eserin bölümleri hakkında “Ebvâb” ya da “Kitâb” kullanımı ile ilgilidir. Zira şârihin ifadesine göre ele alınan konunun farklı türleri bulunması durumunda “Ebvâb” ya da “Kitâb” kullanımı caizdir. Şayet farklı türler yoksa sadece “kitap” ifadesi kullanılır.³⁶⁸

Şârih'in eser hakkında yaptığı başka bir açıklama, Tirmizî'nin bab başlıkları hakkındadır. Şârih, eserdeki tertibin diğer hadis kitaplarına göre daha sade ve anlaşılır olduğunu belirtir. Ona göre Tirmizî'nin tercemeleri konuyu doğrudan ortaya koyan, okuyucuya meseleyi kavratmayı kolaylaştıran bir üsluba sahiptir. Buna karşılık Buhârî'nin bab başlıkları derin ve incelikli olanlardır. Onun

³⁶⁶ Ebû Dâvud, *Sünenü Ebi Dâvud*, “Edeb” 21 (No. 4840).

³⁶⁷ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/19.

³⁶⁸ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/19.

ardından Nesâî, sonra da Ebû Dâvûd gelir.³⁶⁹ Böylece şârih, bab başlıklarının ilmî derinlik bakımından bir sıralamasını da ortaya koymuş olmaktadır.

Şârih, Tirmizî'nin eseri hakkında sened ve eda lafızları üzerinde de durur. Senedlerde “bihi” ibaresinin başta zikredilmesinin sebebi ile hadis rivayetinde kullanılan eda lafızlarını değerlendirerek “haddesenâ” ile “ahbarenâ” arasında anlam farkı bulunmadığını ifade etmektedir. Yine hadis senedindeki tahvillerden bahsetmiştir.³⁷⁰

Tirmizî'nin hasen bir rivayeti sahih veya garîb terimleri ile beraber kullanması da şârih tarafından dile getirilmiştir. Örneğin Tirmizî'nin hasen hadisi tarifinde, “Başka tariklerden gelmiş olmayı” ifade etmesine rağmen bazı rivayetlere hasen-garîb hükmü vermesi mantık dışı görülebilir. Şârih burada belli cevaplar vermiş ve usul çerçevesinde Tirmizî'yi savunmuştur. Ayrıca eserle ilgili Tirmizî'nin bazı rivayetleri ihtisar ettiğinden bahseden şârih hadis metninin tam halini vererek rivayetlere bütünsel olarak değerlendirmiştir.³⁷¹

- Hadis İlmine Dair Bilgiler

Muhammed Ferîd'in eserinde hadis usulü hakkında verilen bilgiler de dikkat çekmektedir. Ders ortamının bir sonucuna işaret eden bu yerlerde talebenin aklına gelebilecek meseleler yeri geldiğinde izah edilmiştir. Örneğin şerhin başlarında İbn Hacer'in râvileri cerh-ta'dîl açısından tasnif ettiği tabaka sistemine temas edilmektedir.³⁷² Muhammed Ferîd, mürsel hadis konusunu ele alırken meseleyi hem lafzî hem ıstılahî boyutuyla derinlemesine tahlil etmektedir. Mürsel kavramının lugatte “göndermek, serbest bırakmak” anlamına geldiğini belirttikten sonra hadis ilminde bu terimin farklı kullanımlarına dikkat çekmektedir. Tâbiînin Hz. Peygamber'e doğrudan rivayeti, büyük tâbiînin rivayeti ve isnaddan bir râvi veya daha fazlasının düştüğü durumlar gibi. Ardından mürsel hadisin hüccet olup olmadığı konusundaki on farklı görüşü sıralamaktadır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in mürseli hüccet kabul ettiğini, İmam Şâfiî'nin ise sadece sahâbî mürselini şartlı olarak delil saydığını aktarmaktadır. Şâfiî'nin mürseli ilk reddeden olduğu yönündeki kanaati nakledip, aslında İbn Sîrîn gibi bazı âlimlerin daha önce bu tavrı benimsediğini belirtmektedir. Ferîd, mürselin kabulünde birtakım şartların bulunması gerektiğini vurgulamaktadır: râvinin sika, âdil, güvenilir, hadis tenkidi alanında yetkin bir imam olması ve râvide düşen kişinin durumunu bilecek bir konumda bulunması gibi. Bu şartlar sağlandığında, ona göre mürsel rivayet delil olmaya elverişli hale gelmekte ve

³⁶⁹ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/19.

³⁷⁰ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/20-21.

³⁷¹ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/26-27.

³⁷² Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/35-36.

hatta bazı durumlarda muttasıl hadisten daha güçlü olabilmektedir. Böylece şârih, mürsel hadise dair hem klasik görüşleri derli toplu sunmakta hem de Hanefî usul geleneğine yakın, ihtiyatlı fakat kabul edici bir çizgiyi benimsediğini açık biçimde göstermektedir.³⁷³

-Abdest

Abdestsiz namazın geçersiz olacağına dair nakledilen rivayet hakkında konuşan Muhammed Ferîd konunun fikhî yönünün dışında da beş meselede açıklamalar yapmaktadır. İlk olarak kişinin dinini hafife almayı kastederek abdestsiz namaz kılmasını küfür sebebi görüleceği aktarılır. Diğer bir mesele ise cenaze namazı için abdestin gerekip gerekmeyeceğidir. Cumhur ulemâ abdesti şart görmüş olsa da Şa'bî bu konuda muhalif olarak tahâreti şart koşmamıştır. Zira cenaze namazı dua hükmündedir. Şârih bu görüşe itiraz ederek cenaze namazının bir nevi dua olsa bile abdestsiz kılınmayacağını söylemektedir.

Üçüncü mesele ise tilavet secdesi için tahâretin şart olup olmadığıdır. Cumhur tahâreti zorunlu görürken Şa'bî ve Buhârî'nin düşüncesinde tilavet secdesi için tahâret değildir. Buhârî'nin naklettiği rivayette Hz. Peygamber'in Necm sûresinde tilavet secdesi sırasında Müslümanlarla beraber müşrikler ve cinlerin de secde ettiği haberi delişl olarak kullanılmaktadır. Zira burada müşriklerin abdest almadığı ve İbn Ömer'in abdestsiz secde ettiği söz konusudur. Şârih burada rivayetleri göz önünde bulundurarak tilavet secdesini tahâretin bir yönü ile namazla paralel görür. Dolayısıyla meselede tahâret şarttır. Şârih, Hz. Peygamber'in müşriklerin secdesini onaylamasının, onların hükümlülüğünü değiştirmediğini belirtmiştir. O, İbn Ömer'in abdestsiz secde etmesine karşı Beyhakî'de nakledilen "Kişi ancak tahâretli olarak secde eder" rivayetini delil göstererek, bu uygulamanın ya neshedildiğini ya da tercih bakımından zayıf olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Şârih, bazı yorumlara atıfla, Beyhakî rivayetinin yalnızca büyük tahârete (gusûl) işaret edecek şekilde anlaşılabilirliğini de kaydetmiştir.³⁷⁴

Şârih dördüncü meselede ise "fâkıdu't-tahûrayn" yani tahâret araçlarından yoksun kimsenin hükmü ile ilgili açıklama yapmaktadır. Örnek olarak ise bir kişinin namaz vakti geldiğinde necis bir yerde mahsur kalmasını ve yanında su ya da teyemmüm için gerekli şeylerin bulunmaması durumunu aktarır. Şâfiî'nin kabul edilen görüşüne göre namazı vakti geldiğinde eda eder ve daha sonra kaza ile tamamlar. Hanefî âlimleri, kişinin akıl sahibi, yetişkin ve Müslüman olması nedeniyle namazın farz olduğunu ve vakti geldiğinde eda edilmesi gerektiğini vurgular. Tahâretin yerine getirilememesi durumunda eda namazı eksik sayılır

³⁷³ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/48-49.

³⁷⁴ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/21-23.

ve kaza ile tamamlanır. Bu süreçte fiili hareketler mümkün olduğunda yapılır, ancak niyet ve okumaya bağlı yükümlülük aranmaz. Şârih de, fâkîdu't-tahûrayn meselesinde ibadet yükümlülüğünün tahâret engeliyle düşmeyeceğini savunur. Ona göre kişi, su veya teyemmüm imkânı olmasa da namazı vaktinde fiilen eda etmeli, ardından kaza etmelidir. Böylece hem ibadet sürekliliği korunur hem de eksik şart sonradan tamamlanmış olur. Bu yaklaşımı da, Hanefî anlayışına uygun hareket ettiğini göstermektedir.³⁷⁵

Şârih konuya bağlı olarak naklettiği beşinci meselede haram maldan sadaka verilmesi meselesini ele alırken, bunu açık biçimde iman ve ibadet bilinci üzerinden değerlendirir. Ona göre bir kimse haram maldan sadaka verirken sevap umarsa, bu durum günahı helâl saymak anlamına geleceği için küfür sayılır. Doğru olan, bu malın asıl sahibine veya varislerine iade edilmesidir. Bu mümkün değilse fakirlere verilmelidir. Fakat sevap niyetiyle değil zimmeti temizleme niyetiyle yapılmalıdır. Bu yaklaşım, şer'î hükümlere uygun davranma bilincini korur. Fakirin bu malı alması ise caiz görülür ve bu durum hadislerle de desteklenir.³⁷⁶

1.5.7.4. Hanefilik Savunması

Eserde dikkat çeken özelliklerden bir diğeri de Hanefilik savunusudur. Hadis eseri üzerinden hadisçilere cevap sadedinde sayılabilecek bilgiler mevcuttur. Örneğin Hadis ehli için önemli şahıslardan Vekî' b. el-Cerrâh'ın (ö. 197/812) ismi geçtiğinde Şârih, Vekî' ile Ebû Hanîfe'nin bağından bahsetmektedir.³⁷⁷ Ayrıca tarihsel olarak çok sağlam olmasa da Hanefiliği destekleyen rivayetlere yer verilir. Örneğin Şârih, Hanefiliğin meşruiyetini savunduğunu hissettiğimiz bir meselede İmam Şâfiî'nin, Ebû Hanîfe'nin kabrine gidip tevessülde bulunduğunu zikreder. Şârih, bu amelî örnek aracılığıyla hem tevessülün şirk ya da bid'at olmadığını hem de, selef ulemânın Ebû Hanîfe ve Hanefiliğe değer verdiğini ifade eder.³⁷⁸

Şârih Muhammed Ferîd, fikhî meseleleri ele alırken de genelde Hanefî düşüncüyü savunmaktadır. Örneğin ayakta bevletme meselesini ele alırken hem Hanefî fıkıh geleneğini hem de hadis rivayetlerini titizlikle değerlendirerek dengeli fakat belirgin biçimde Hanefiliği savunan bir yaklaşım sergiler. Öncelikle Hanefî mezhebinin bu fiili kerâhetle nitelediğini, bunun arkasında edep, temizlik ve örfe uygunluk gerekçelerinin bulunduğunu vurgular. Ardından hadislerde Hz. Peygamber'in bazı durumlarda ayakta bevlettğine dair sahih

³⁷⁵ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/22-23.

³⁷⁶ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/23.

³⁷⁷ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/29.

³⁷⁸ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/42.

rivayetleri zikrederek mutlak bir yasak olmadığını, ancak bu rivayetlerin mazeret veya özel hâllerle sınırlı anlaşılması gerektiğini ifade eder. Ayrıca günümüzde bazı âlimlerin ayakta bevletmeyi kâfirlere benzemek (teşebbüh) olarak nitelendirdiklerini hatırlatarak Hanefîlerin bu konudaki kerâhet anlayışının güncel dinî hassasiyetlerle de örtüştüğünü ima eder. Bununla birlikte şârih, sıhhat açısından makbul gördüğü rivayette ayakta bevletmenin aslında ruhsat kapsamında değerlendirilebileceğini de belirtir. Bu noktada Zeylâ ve Kudûrî (ö. 428/1037) gibi Hanefî fakihleri zikrederek mezhebin edep ve temizlik esasına dayanan tutumunu destekler. Peygamber'in bu uygulamasının özel şartlara bağlı olduğunu özellikle vurgulayan şârih, ruhsat rivayetlerini reddetmeden Hanefî yaklaşımı öne çıkarır. Rivayetlerin sıhhat derecelerine, bağlamına ve delaletine temas eden şârih, meseleye ne sadece zahirci bir literalizmle ne de katı bir mezhep taassubuyla yaklaşır. Mezhepler arası ihtilafı çatışma zeminine taşımadan, Hanefîliğin tarihsel birikimini hadis ilminin verileriyle uzlaştıracı bir üslupla temellendirir. Bu tavır, onun meselelerde genellikle Hanefî görüşünü savunduğunu ve hadis ilmine derin vukufiyetini açık biçimde yansıtır.³⁷⁹

Muhammed Ferîd, Hanefîliği savunmakla beraber mezhepler arası ihtilafı ilmî bir çerçevede ele almaktadır. Böylece Hanefîleri mutlak doğru kabul etmek yerine “Doğru ama yanlış ihtimali var” diyerek, karşıt görüşleri ise “Yanlış ama doğru olma ihtimali var” şeklinde ele almaktadır. Zira en büyük müctehidler dahi hata ve isabet ihtimali bulunan kimsekindir. Hiçbiri bütünüyle musîb değildir. Ayrıca bazı düşüncelerin aksine hak Allah katında taktır. Ancak müctehid içtihadında delile dayanmışsa isabet etmese bile içtihad sevabı almaktadır. Böylece Şârih, mezhepler arası ihtilafı bir sapma değil içtihadî çeşitlilik olarak görür ve hakikati çoğullaştırmadan, Kitap ve Sünnet'e dayalı hak bir çizgiyi esas alır.³⁸⁰

1.5.7.5. Şerhte Yer Alan Tarihî Bilgiler

Şârih, Tirmizî'nin rivayet ettiği bazı hadislerin bağlamını açıklarken tarihsel ve rical bilgilerini dikkatle kullanmakta; rivayetin isnadında yer alan şahısları biyografik verilerle tanımlayarak metnin anlaşılmasını güçlendirmektedir. Örneğin “es-Sunâbihî” nisbesiyle anılan şahıslar arasında karışıklık ihtimalini bertaraf etmek amacıyla, bu isimle anılan üç farklı râviyi birbirinden ayırmakta ve hangi râvinin Tirmizî'nin “ve fî'l-bâb” ifadesinde kastedildiğini belirlemektedir. Bu bağlamda, söz konusu râvinin sahâbî olup olmadığı gibi

³⁷⁹ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/46-47.

³⁸⁰ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/69.

tarihsel ve isnadî ayrıntıları dikkatle tahlil etmektedir.³⁸¹ Kimi zaman ise şerhte beklenmeyecek kadar detaya girildiği görülmektedir. Örneğin en son vefat eden sahâbî hakkında farklı görüşler olduğuna işaret edilerek İslâm beldelerinde en son vefat eden sahâbenin isimleri zikredilmiştir.³⁸² Bununla beraber şârih, tarihsel verileri rivayetlerdeki ihtilafları çözmek için de kullanmaktadır. Rivayetler arasındaki farklılığın tespiti ile illetin bulunması, rivayetin hangi sahabîden nakledildiği gibi meseleleri bu şekilde karşılıklı değrelendime ile ortaya koymaya çalışmaktadır.³⁸³

Şârih aynı zamanda rivayetlerde geçen sahâbî ya da râviler ile ilgili bilgi vermektedir ki bu da şerhin özelliklerinden birisidir.³⁸⁴ Şerhin kendine has yapısı olan ve diğer şerhlere nazaran daha ayrıntı olan bu bilgiler, okuyucunun metinle bağını güçlendirmekte ve şerhi dinamik kılmaktadır. Ayrıca Şârih, mezhep imamlarına ve onların yaşadıkları tarihsel bağlama değinmekte, kimi zaman imamların siyasi meselelerle karşı karşıya kaldıkları olaylara da yer vererek metni yalnızca rivayet düzleminde değil tarihsel bağlamıyla birlikte açıklamaktadır. Bunun yanında, bazı Hint alt kıtası nüshalarındaki farklı rivayet şekillerine ve varyantlara da dikkat çekerek hangi nüshanın doğru olduğunu tespit etmeye çalışmaktadır.³⁸⁵

1.5.7.6. Tasavvufî - Felsefî – Kelâmî Yönüyle Eser

Hint alt kıtası âlimlerinin büyük çoğunluğunda bulunan tasavvuf damarı Muhammed Ferîd'in eserinde de kendisine yer bulmaktadır. Fıkî meselelerde tasavvuf yönünü bulmakta zorlanmamış olan şârih bu konuları çok yönlü değerlendirmiştir. Örnek olarak günah meselesine değinebiliriz. Zira konu hakkında şehadet ve misal alemi araz ve cevher gibi meselelerden beraber bahsetmiştir. Şârihin aktardığına göre şehadet âlemindeki belirtiler, misal ve ruhlar âleminde bir şekil ve cisme sahiptir. Bu âlemler tecelli eden kişiye açıldığında, şehadet dünyasındaki varlıklarla bunları ayırt edemez ve günahların çıkışı sanki şehadet âleminde oluyormuş gibi görülür. Şârih, bu görüşü Ebû Hanîfe'nin "abdestsiz organlardan akan suyun içinde günahların görülebileceği" rivayetiyle ilişkilendirir.

İkinci meselede ise şârih, ruhun saf ve soyut bir öz olduğunu, tasavvur ve tasdik alanında değerlendirildiğini belirtir. Ruhun bedene bağlılığı, farklı felsefî ve tasavvufî yorumlara göre değişir: Kimi sufiler ruha soyutluk ve hafiflik

³⁸¹ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/28-29.

³⁸² Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/36-37.

³⁸³ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/38.

³⁸⁴ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/41.

³⁸⁵ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/24, 39.

atfeder, İslam âlimleri onu ince, değişmeyen bir cisim olarak kabul eder ve şeklinin sahibine göre değişebileceğini söyler. Şârih, ruhun cisimliği konusunda ittifak sonrası farklı görüşleri değerlendirir: Ruh, bedene adeta giysi gibi bağlı mıdır yoksa bedenin içinde akıp mı gider? Şârih, bu konuda giysi benzetmesini (ilk görüşü) benimsediğini aktarır.

Bir başka meselede günahların yazılı olduğu sahifelerle organlar arasındaki ilişki ele alınır. Şârih, organlardan günahların çıkmasının, sahifelerdeki kaydın silinmesine engel olmadığını belirtir. Günahlar organlar üzerinden çıkabilir, ardından sahifelerde silinir; diğer bir deyişle, günahın metafizik izleri ile algısal çıkışı arasında çelişki yoktur.³⁸⁶

Tasavvufî meseleler arasında en çok tartışılan konulardan birisi olan kabirlerden yardım dilemek hususunda Şârih bazı açıklamalarda bulunmuştur. Nitekim Şârih kabirlerde salih kimseler vesilesiyle Allah'tan ihtiyacını istemenin caiz olduğunu, bu uygulamayı sahâbe dönemine dayandırarak delillendirir. Hz. Peygamber'in kabrine gelip yağmur talebinde bulunan sahâbiyi zikreder. Bu örnekleri, tevhid akidesiyle çelişmediğini göstermek ve şirk ya da bid'at iddialarını reddetmek için zikreder.³⁸⁷

Şârih, kelâmî meseleleri de eserde farklı yerlerde zikretmektedir. Bunlardan birisi olan peygamberlerin ismetini sistematik biçimde temellendirir. Peygamberlerin küçük veya büyük günahlardan, nübüvvetten önce ve sonra mutlak surette korunmuş olduklarını vurgular. Bu ismet anlayışını, ümmete davetin makbul olmasıyla temellendirir; zira günah isnadı, davetin güvenilirliğini zedeler. âyet ve hadislerde geçen mağfîret ifadelerini ise ümmetin günahlarının bağışlanması, zellelerin affı, daha faziletli olanı terk etme, tevazu göstergesi veya huzur halindeki eksiklik gibi anlamlarla yorumlar. Bu şekilde zahirde ismetle çelişir gibi görünen nasları tevillerle uzlaştırır. Böylece Şârih, kelâmî meseleleri hadis şerhinin bir parçası olarak ele alır ve akidevi zemini güçlendirir.³⁸⁸

1.5.8. Muhammed Yûsuf el-Bennûrî

Hint alt kıtasında Tirmizî üzerine kaleme alınan önemli şerhlerden biri de, Keşmîrî'nin öğrencisi Muhammed Yûsuf el-Bennûrî'ye aittir. *Sünenü't-Tirmizî* üzerine hazırladığı *Me'ârifü's-Sünen* adlı şerh, Keşmîrî'nin imlâ meclisindeki takrirlerine dayanan ancak doğrudan bir telif niteliği taşıyan bir çalışmadır.³⁸⁹

³⁸⁶ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/25.

³⁸⁷ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/42.

³⁸⁸ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/40.

³⁸⁹ Şahyar, "Tirmizî'nin el-Cami'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 128-129; Yüksel, *Muhammed Yûsuf el-Bennûrî'nin Hadisçiliği ve Şerh Yönetimi -Meârifü's-Sünen Özeline-*, 70.

Muhammed Yûsuf el-Bennûrî, 1908’de Pakistan’ın Merdan şehrindeki Mehâbetâbâd köyünde, Nakşibendî-Müceddidî geleneğine bağlı ilim ve takva ile öne çıkan Bennûriyye ailesinde dünyaya geldi. Temel eğitimini babası ve Peşaverli âlimlerden alarak ilmi bir mirasın içinde yetişti, ardından 1926 yılında Hindistan’ın prestijli eğitim kurumu Diyobend’de yükseköğrenimini tamamladı. Özellikle hadis alanında Muhammed Enver Şah Keşmîrî ve Şebbîr Ahmed el-Osmânî gibi dönemin önde gelen hocalarından dersler alarak kendini yetiştirdi. Ders okutmaya Peşaver’de başlayan el-Bennûrî, 1951’de Pakistan’a yerleşerek Karaçi’de Câmîatü’l-Ulûmî’l-İslâmîyye üniversitesini kurdu ve burada modern metotlarla geleneksel İslâmî ilimleri harmanlayan bir eğitim sistemi geliştirdi. Ömrünü ilmi çalışmalara, binlerce öğrenci yetiştirmeye ve İslâmî ilimlerin canlı tutulmasına adanmış el-Bennûrî, aynı zamanda Kur’aniyyun hareketinden Gulam Ahmed Perviz (ö. 1985) ile mücadelesi ve Fazlurrahman (ö. 1988) ile Mevdudî’ye (ö. 1979) yönelttiği eleştirilerle de tanınmaktadır.³⁹⁰

1.5.8.1. Eserin Yapısı

Muhammed Yûsuf el-Bennûrî’nin Tirmizî şerhi olan *Meârifü’s-Sünen*, Hanefî mezhebinin savunma amacı taşıyan ve hadis-fıkıh bütünlüğünü önceleyen güçlü bir eserdir. Şerhinde, Keşmîrî’nin sözlü anlatımlarını aktarmakla yetinmeyip onları ilmî sistematik içinde yeniden düzenlemiş, hocasının kısa geçtiği veya kapalı bıraktığı noktaları delillerle açıklayarak tamamlamıştır.³⁹¹ Hocasının eserini düzeltmenin yeni bir çalışma yapmaktan daha zor olduğunu düşünen Bennûrî, ayrıca Keşmîrî’nin eserini dinleyenlerin ya da çoğaltanların pek çok hata yaptığından bahsetmektedir. Zira eserin imla usulü ile yazılmamış olması bu duruma sebep olmaktadır. Keşmîrî’nin dersinde not alan öğrencilerin en iyi ihtimalle hocadan duyduklarının üçte birini zaptedebildiklerini belirten Bennûrî, bu eksikliği gidermek ve hocasının ilmî mirasını tam olarak aktarmak amacıyla eseri kaleme almıştır.³⁹²

³⁹⁰ Bennûrî ve eserine yönelik incelenmesi gereken bir çalışma olarak bk. Yüksel, *Muhammed Yûsuf el-Bennûrî’nin Hadisçiliği ve Şerh Yönetimi -Meârifü’s-Sünen Özelinde-*, 42-58.

³⁹¹ Yüksel, *Muhammed Yûsuf el-Bennûrî’nin Hadisçiliği ve Şerh Yönetimi -Meârifü’s-Sünen Özelinde-*, 66-72.

³⁹² Başka bir yerde ise Bennûrî hocasının eserini şu şekilde tanıtmıştır:

“Bu, Şeyh’in -Allah rahmet eylesin-, Câmîu’t-Tirmizî dersinde aktardıklarındandır. Bu dersi, talebelerinden biri son derece hızlı ve irticalen kaydetmiş veya zapt etmiştir. Hepimizin bildiği gibi, ders sırasında aktardığı tüm ilimleri ve bilgileri, ne küçük ne büyük hiçbir şeyi atlamadan, eksiksiz bir şekilde zapt etmek imkansızdır. Zira bu, hiç kimsenin gücü dahilinde değildir. O, nasıl olur da kıyası olmayan bir derya iken böyle bir zapt mümkün olurdu? Bütün bunlara rağmen, bu zaptın kapsamlılığını kabul etsek bile, istisna ve zapt etme süreçleri başka sorunlar doğurur: Bunlardan biri, irticalen anlaşılması güç olan meselelerdir. Diğer, anında özetlenmesi zor olan konulardır. Bir diğeri ise, dakik Arapça ifadeye çevrilmesi sıkıntılı olan durumlardır. Bu gibi bir zapt etme sürecinde nakillerde ve kitaplara yapılan atıflarda hataların, araştırmalarda eksikliklerin ve ifadelerde dil

Şerh, mezhep imamlarının görüşlerini çeşitli kaynaklardan derleyip açıklamayı ve özellikle Ebû Hanîfe'nin diğer imamlara muhalefet ettiği konularda kapsamlı deliller sunmayı amaçlamıştır. Nitekim eserde Hanefî fikhının temel eserleri kaynak olarak kullanılmıştır. Böylece eser, hem Ebû Hanîfe'nin delilleri konusunda güvenilir bir başvuru kaynağı hem de *Sünenü't-Tirmizî*'yi fikhî açıdan sistematik biçimde inceleyen değerli bir şerh haline gelmiştir. Bu çalışmanın öne çıkan bir diğer yönü ise, Ehl-i Hadîs ekolünden Mübârekpûrî'nin *Tuhfetü'l-Ahvezî* adlı eserine karşı zaman zaman itirazlarda bulunarak Hanefî mezhebinin görüşlerini güçlendirmesidir. Bennûrî, bu yaklaşımıyla bir bakıma hocası Keşmîrî'ye yöneltilen eleştirilere onun adına ilmî cevaplar üretmiş olmaktadır.³⁹³

Hint Alt Kıtası Hanefî Âlimlerinin Tirmizî Çalışmalarının Genel Görünümü

Hint alt kıtası Hânefi âlimlerinin çalışmaları mukayese edilerek dikkate alındığında eserler arasında bazı benzerlikler ve farklılıklar söz konusudur.

Hint alt kıtasında Hanefî şârihler hadis metinleri üzerinden de kendilerinin Hz. Peygamber'in mirasına sahip çıktıklarını ve önceden beri bu geleneğin devam ettiğini savunmuşlardır. Örnek olarak Zekerîyyâ Kandehlevî'nin baygın kimsenin namazı meselesine yaklaşımına bakılabilir. Kandehlevî bu meseleyi ele alırken önce mezhepler arasındaki ihtilafı ortaya koymaktadır. Mâlikî ve Şâfiîlere göre baygınlık namaz vaktinin tamamını kaplıyorsa kaza gerekmemektedir. Hanbelîler ise kaçırılan her namazın kaza edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Hanefîler bu iki görüş arasında bir denge noktası belirlemektedir. Baygınlık bir gün ve bir geceyi aşmıyorsa kazanın gerekli olduğunu, bunun üzerinde uzayan baygınlıklarda ise kazanın düşeceğini hükme bağlamaktadırlar.

Kandehlevî ardından bu Hanefî tutumun hadis temelli olduğunu göstermeye çalışmaktadır. İmam Mâlik'in *Muvatta*'da kaydettiği İbn Ömer rivayetini Hanefîlerin bir gün ve bir gece şeklinde yorumladığını açıklamaktadır. İmam Muhammed'in aynı eserden yaptığı nakle de dikkat çekmektedir. İmam Muhammed, Ammâr b. Yâsir'in dört vakit baygın kaldıktan sonra ayılınca bu

sürçmelerinin meydana gelmesi kaçınılmazdır. Ayrıca, ifadenin inceliği, tahririn saflığı ve diğer telif güzelliği, bu gibi irticali kayıtlardan uzak kalır. Üstelik, dersi zapt eden kişi, bir telif veya kitap ortaya koymayı amaçlamamış, hadis şerhi yayınlamaya çalışmamıştır. Bilakis, kendi istifadesini sağlamaya çalışmıştır. Zira zihin gaflete düşer, hafıza unuttur, nadir bilgiler kaybolur; ilmi faydalar ise anlık ilhamlar ve parlamalar gibidir. " Muhammed Yusuf Bennûrî, *Nefhatü'l-anber fî hayatı imami'l-asr eş-şeyh Enver* (Karaçi: el-Meclisu'l-ilmî, 1969), 130-131.

³⁹³ Şahyar, "Tirmizî'nin el-Cami'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 129.

namazları kaza ettiğini aktarmaktadır. Kandehlevî'nin kendi katkısı ise şu noktada belirginleşmektedir. İbn Ömer'in bir gün ve bir gece baygın kalan kimsenin namazını kaza ettiğine dair fiili, İmam Muhammed tarafından *el-Âsâr*'da tahrîç edilmiştir. Bu fiil bir gün ve bir geceden az baygınlık için geçerli sayılırsa İbn Ömer'in kendi sözüyle çelişkiye düşeceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Hanefî sınırlandırma hem rivayet hem de mantıksal tutarlılık bakımından desteklenmektedir.³⁹⁴

Görüldüğü üzere Zekerîyyâ Kandehlevî Hanefî düşüncenin hadis merkezli hareket ettiğini ortaya koyarken İmam Mâlik'in eseri üzerinden hadis ehline cevap vermektedir.

20. asırdaki Diyobend âlimlerinin metodolojik savunma hattının tarihsel kökenlerini, bir önceki neslin büyük muhakkiki Ahmed Ali es-Sehârenpûrî'de bulmak mümkündür. Zira Hanefî şârihlerin hadis otoritelerine yönelik bu savunma tavrının en somut örneklerinden biri de Ahmed Ali es-Sehârenpûrî'nin *Sahîh-i Buhârî* hâşiyesinde görülmektedir. Bilindiği üzere Buhârî, eserinde yirmiden fazla yerde 'ba'du'n-nâs' (bazı insanlar) ifadesini kullanarak Ebû Hanîfe'ye ve Hanefî içtihatlarına üstü kapalı ama eleştiriler yöneltmiştir. Sehârenpûrî bu itirazları ele alarak Hanefî içtihadının dayandığı rivayetleri ortaya koymuştur. Örneğin Buhârî'nin kasten öldürme ile kazara öldürme arasında fark gözetmeyen ve Hanefîlerin bu konudaki ayrımını tutarsızlık olarak niteleyen eleştirisine karşı Sehârenpûrî, Bedreddin el-Aynî'den naklen reddiyeler kaleme almıştır.³⁹⁵ O, kısas ve diyet arasındaki ihtiyat farkını usulî bir zeminde açıklayarak, Buhârî'nin bu eleştirilerini kendi dönemi ile Hanefî fakihleri arasındaki rekabetin bir yansıması olarak değerlendirmiştir.³⁹⁶ Bu yaklaşım, Sehârenpûrî'nin Buhârî'nin ilmî otoritesine saygı duymakla birlikte, onun mezhebe yönelik eleştirilerini usulî bir zemine çekerek yanıtlama çabasının bir yansımasıdır.³⁹⁷

Bu savunma sadece metin tahlilleriyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda Hint hadis geleneğinin kurucu otoritesi olan Şah Veliyyullah silsilesine kimin gerçek varis olduğu konusunda bir ilmî meşruiyet savaşına da dönüşmüştür. Bunun çarpıcı bir örneği, sabah namazının sünnetinin farz namaz kılındığı esnada kılınıp kılınmayacağına dair tartışmada görülmektedir. Sehârenpûrî, Hanefîlerin bu konudaki ruhsatını desteklemek amacıyla, hocası Muhammed İshâk ed-Dihlevî'nin *Sünen-i Beyhakî*'de bu durumu istisna kılan bir ziyade zikrettiğini

³⁹⁴ Muhammed Zekerîyyâ Kandehlevî, *Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvaṭṭa'a'i Mâlik* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2003), 1/314.

³⁹⁵ Ebû Muhammed Bedreddin Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 24/236.

³⁹⁶ Sehârenpûrî, *Hâşîye alâ Sahîhi'l-Buhârî*, 14/39.

³⁹⁷ Muntasir Zaman, *Hidden in the Margins*, 28-29.

duyduğunu belirtmiştir.³⁹⁸ Ancak bu atıf, Ehl-i Hadîs'in lideri Nezîr Hüseyn tarafından sert bir dille eleştirilmiştir. Dihlevî, 1876 tarihli mektubunda Beyhakî'nin bizzat bu eklemeyi asılsız olarak nitelediğini vurgulayarak, Sehârenpûrî'yi hocasının sözlerini yanlış anlamakla suçlamıştır. Sehârenpûrî'nin bu ağır tenkide doğrudan bir cevap vermemeyi tercih etmesi, hocası üzerinden kurduğu Hanefî-Hadis sentezinin meşruiyetini koruma ve silsileye dayalı otoritesini tartışmaya açtırmama stratejisi olarak okunabilir. Zira İshâk ed-Dihlevî'den yapılan bu nakil, Sehârenpûrî için sadece fikhî bir delil değil aynı zamanda Diyobend ekolünün Veliyyullah geleneğinin sadık halefi olduğunu kanıtlama aracıdır. Bu durum, hâşiyelerin kenar notlarının bile 19. yüzyıl Hindistan'ında kimin hadis otoritesi sayılacağına dair nasıl yüksek riskli bir mücadele alanı olduğunu somutlaştırmaktadır.³⁹⁹

Şerhlerin bir diğer benzer özelliği geleneksel şerhlerde olduğu gibi mukayeseli fikhî çalışmaları görünümünde olmalarıdır. Zaten fikhî eser olan ve farklı görüşlere yer veren *Sünenü't-Tirmizî*'nin şerhinin bu yapıda olması normal bir durumdur. Ancak ele aldığımız şerhler istisnasız bir biçimde bu yapının dışına çıkmamış ve yoğun biçimde ihtilaflı meseleleri incelemiştir.

Diğer bir benzerlik ise Tirmizî başta olmak üzere klasik dönem Ehl-i Hadîs mensuplarına saygı duyulmasıdır. Hatta şerhleri okuyan birisi ilk bakışta müelliflerin Hanefî olduğunu anlayabilmekte zorlanacaktır. Hadis şerhinde hadis ehli gibi hareket edilerek meseleler halledilerek ortak bir ağızla Hanefîliğin hadis merkezli yapısına dikkat çekilmektedir. Ortak özelliklerden bir başkası ise Tahâvî ya da el-Aynî gibi Hanefî şârihlerden istifade edilmiş olmasıdır. Şerh kültürünün doğal bir sonucu olarak geçmiş birikim yeni ifadelerle sentezlenmiştir. Ayrıca sadece Hanefiler değil İbnü'l-Arabî gibi Tirmizî şârihlerinden de yararlanma söz konusudur. Diyobendli şârihler, hadis ve fıkıh şerhlerinde İbn Hacer el-Askalânî'nin ilmî gücünü takdir etmekle birlikte, onun Şâfi mezhebine mensup olması ve Hanefî görüşlere mesafeli yaklaşımı sebebiyle, yorumlarında dengeli bir mukayese yöntemi benimsemişlerdir. Bu bağlamda, İbn Hacer'in karşısına özellikle Hanefî muhaddis ve fakihler olan ez-Zeylaî, el-Aynî ve İbnü'l-Hümâm konumlandırılmıştır. Böylece Diyobendli âlimler, İbn Hacer'in rivayet tenkidi ve hadis dirayeti yönünden otoritesinden faydalanırken, Hanefî şerhlerdeki fikhî istidlal ve mezhep uyumunu koruyabilmişlerdir. Özellikle el-Aynî'nin *Umdetü'l-kârî*'si ve İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr*'i, İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'sine Hanefî bir denge unsuru olarak kullanılmıştır. Ayrıca ez-Zeylaî'nin

³⁹⁸ Sehârenpûrî, *Hâşiyeye alâ Sahîhi'l-Buhârî*, 3/78-79.

³⁹⁹ Muntasir Zaman, *Hidden in the Margins*, 30-31.

hadis tahrirlerindeki titizliği bu dengenin ilmî zeminini güçlendirmiştir. Bu tercihin arka planını Bennûrî, hocası Keşmîrî'den naklen açıklamaktadır: Keşmîrî'ye göre İbnü'l-Hümâm, taassuptan uzak, insaf sahibi bir muhakkiktir; İbn Hacer ise ilmî açıdan yüksek bir mertebede olmakla birlikte Hanefî görüşlerindeki zayıf noktalara yönelmiş, lehlerine olan ifadelere yer vermemiştir. Keşmîrî ayrıca İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr*'deki Hanefî delillerinin neredeyse tamamının ez-Zeylaî'nin istinbatlarına dayandığını belirtmiştir.⁴⁰⁰

Görüldüğü üzere Diyobendli Şârihler, *Nasbû'r-Râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye* adlı eserden yoğun biçimde faydalanmışlardır. Çünkü bu kaynak Hanefiler için, mezhebin tercihlerinin hadis temellerine dayandığını gösteren güvenilir bir eserdir. Hadisçiler içinse, erken dönem kaynaklara ulaşma imkânı veren, rivayetlerin sıhhat derecelerini titizlikle ortaya koyan bir ansiklopedidir. Diyobend geleneği, hem mezhebe bağıllığı hem de hadis merkezli ilmî muhakemeyi esas aldığından, bu eser onların ilmî metoduyla tam bir uyum içindedir. Bu sebeple *Nasbû'r-Râye*, Diyobendli şerhlerde Hanefî fikhını hadis verileriyle temellendirme, rivayet tenkidini fikhî istidlalle dengeleme ve mezhep-hadis bütünlüğünü koruma bakımından vazgeçilmez bir referans eser haline gelmiştir.⁴⁰¹

Şerhlerde alıntı yapılan yerlerde benzerlik olmakla beraber şârihlerin meseleleri ele alma sırası ya da konuya giriş bağlamlarında da benzerlikler söz konusudur. Medrese ve ekol bağlantılarının etkisi ile Şârihler bazen konuya aynı ifadelerle giriş yapabilmektedir.⁴⁰² Bu konuda hem içerik hem de yapısal bakımından özellikle Keşmîrî'nin etkisi gözükmektedir. Örneğin Muhammed Ferîd ile Bennûrî'nin farklı konulara dalması ve Muhammed Ferîd'in “Faide” ismi ile detay bilgiler vermesi Keşmîrî'nin “Dakika” denilen yerlere benzetmektedir.⁴⁰³ Bununla beraber tüm şerhlerde derin bir ricâl tenkidinin olması dikkat çekmektedir. Yine Reşîd Ahmed Gangohî gibi detaya az giren çalışmalarla haşiyeler dışında hadis kaynaklarına müracaat son derece fazladır.

Şerhlerde ortak olarak görülen hususiyetlerden bir başkası meselelerin felsefe, kelâm, mantık ve lügât gibi farklı ilimler çerçevesinde ele alınmasıdır. Ancak bu durum söz konusu şerhlere özgü olmayıp klasik şerh geleneğinin genel bir vasfıdır. Buradaki kullanım ise oldukça sınırlı kalmakta, ihtiyaç duyulan yerlerde kısa notlar halinde geçmektedir. Nitekim Hint alt kıtasında

⁴⁰⁰ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah Zeylaî, *Nasbû'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 1997), 1/8. (Bennûrî'nin Takdimi)

⁴⁰¹ Zeylaî, *Nasbû'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, 1/9-11. (Bennûrî'nin Takdimi)

⁴⁰² Krş. Bennûrî, *Mearifü's-sünen*, 2/361; Şemseddin el-Efgânî, *Buğyetü'l-Elmağî*, 296; Keşmîrî, *Arfü's-şezi*, 1/253; Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/77.

⁴⁰³ Keşmîrî, *Arfü's-şezi*, 1/255.

önceden gelen bir aklî eğitim etkin olmuş hatta bu âlimler hadis eserleri üzerine de çalışmalar yapmıştır.⁴⁰⁴ Dolayısıyla Dihlevî geleneğini devam ettiren ekollerin de bu alanda geri kalmaması elzemdir. Nitekim böyle de olmuş ve pek çok âlim aklî ve naklî ilimleri bir araya getirdiği için “Câmi‘u’l-Menkûl ve’l-Ma‘kûl” lakabıyla tanınmıştır.⁴⁰⁵ Hanefî şârihler de bu duruma kayıtsız kalmamışlardır. Zira meseleler mezhep düşüncesinde savunulurken yalnızca naklî deliller ile yetinilmemektedir. Ayrıca bir meselede delile her grup bağlı kalsa da delil olan âyet ya da hadisin manasını ifade etmek noktasından mezkûr ilimlere başvurulmaktadır. Zira bu yola yalnızca Hanefiler değil hadis ehli de başvurmaktadır.⁴⁰⁶

Ele aldığımız şerhler içerisinde etki bakımından en önde olan şârih muhakkak Keşmîrî’dir. Dönem ve içerik bakımından Keşmîrî’den etkilenmesi beklenen Şemseddin el-Efgânî ya da Muhammed Ferîd’in eserlerinin Keşmîrî gibi kendisinden önceki dönem şârihlerinin bir özeti olma ihtimali akla gelmektedir. Şârihlerin bu yönde sarîh bir beyanı bulunmamakla birlikte, içerik açısından önceki şerhlerden istifade edildiği ve benzer kaynakların kullanımıyla aynı ilmî geleneğin devam ettirildiği görülmektedir. Bu durum, eserlerin önceki şerhlerin bir özeti olmasından ziyade, aynı metodolojik çizginin birer halkası olmalarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, özellikle Keşmîrî’den yapılan iktibaslarda, müellifin isminin geçtiği her yerde ‘kuddise sirruhu’ duasına yer verilerek kendisine duyulan hürmet vurgulanmıştır. Diğer taraftan, incelenen meselelerin pek çoğu Keşmîrî öncesinde de ilim dünyasının gündeminde yer aldığı için, şârihler bu tartışmalarda her zaman kaynak gösterme gereği duymamışlardır. Ancak Keşmîrî’ye özgü olan veya onunla özdeşleşen özgün görüş ve tercihlerde müellif isminin titizlikle zikredildiği görülmektedir.⁴⁰⁷

Şerhlerin farklılaştığı yerlere gelince burada dikkatimizi çeken noktalardan birisi bazı şerhlerin sened yönüne daha çok eğilmesidir. Örneğin Şemseddin el-Efgânî’nin eserinde isnad daha yoğun işlenirken Muhammed Ferîd’in eserinde ise mantık, felsefe, kelâm ve tarih konuları dikkat çekmektedir. Bu yönü ile şerh daha dağınık ama heyecan verici bir yöne sahip iken Efgânî’nin şerhi konuyu daha iyi irdelemektedir. Bennûrî’nin eseri ise diğer bütün şerhlere müstemil biçimde geniştir. Hatta diğer şerhlerde olmayan bir özellik olarak kaynakların mevcut durumu hakkında da bilgi vermektedir. Bu yönü ile önceki şerhlerde

⁴⁰⁴ Örneğin Şeyh Berekât Ahmed b. Dâim Ali et-Tûkî (ö. 1928) mantık, felsefe ve kelâm alanlarındaki derinliğiyle tanınmış, birçok talebe yetiştirmiş ve “Sünen-i Tirmizî” üzerine hâşîye kaleme almıştır. Kümillai, *el-Büdurü’l-madiyye*, 5/190-191.

⁴⁰⁵ Hüseyin Ahmed el-Medenî’nin vefatından sonra başmüderriş olarak atanan İbrahim el-Bileymâvî (ö. 1967) bu konuda örnek verilebilir. Kümillai, *el-Büdurü’l-madiyye*, 2/199-201.

⁴⁰⁶ Mübârekpûrî, *Tuhfetü’l-ahvezî bi-şerhi Câmi‘i’t-Tirmizî*, 2/56.

⁴⁰⁷ Muhammed Ferîd, *Minhacü’s-Sünen*, 3/3.

yapılan nüsha kaynaklı hatalara dikkat çekmektedir.⁴⁰⁸ Ele aldığımız çalışmalarda Keşmîrî ve Bennûrî'nin geniş çaplı eserlerinde meselelerin fikhî bağlamda detayı daha geniştir. Diğer eserlerde daha çok Hanefî merkezli yorumlar yapılırken muhtemelen detay için diğer eserlerin mevcudiyeti yeterli görülmektedir.

İslam ilim geleneğinde haşiyeler, bir metnin anlaşılmasını kolaylaştırmak, kapalı ifadelerini açmak, farklı görüşleri kaydetmek ve çağdaş tartışmalara katkı sunmak amacıyla kaleme alınan ikincil metinlerdir. Haşiye ile şerh arasındaki temel fark, metodolojik yaklaşımda yatmaktadır: şerh, ana metni satır satır ve sistematik olarak açıklayan, genellikle hacimli ve bağımsız bir eser karakteri taşıyan çalışmalarken; haşiye, sayfa kenarlarına veya metin aralarına düşülen notlar biçiminde, daha seçici ve odaklı müdahaleler içeren açıklamalar bütünüdür.⁴⁰⁹ Özellikle tedrisat faaliyetleri sırasında ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap veren haşiyeler, hem öğrenme sürecini destekleyici bir rol üstlenmekte hem de dönemin ilmî polemiklerinin izlerini taşımaktadır. Dolayısıyla bir haşiye, sadece açıklama metni olmaktan öte, müellifin akademik duruşunu, mezhebî aidiyetini ve entelektüel önceliklerini yansıtan önemli bir metindir.⁴¹⁰

Hint alt kıtası Hanefî âlimlerinin *es-Sünen*'e yazdıkları haşiyeler de bu bağlamda değerlendirilebilir. Aynı metni ele alsalar da, metodolojik açıdan farklı vurgular taşımaktadırlar. Bu farklılıklar, eserlerin telif edildiği dönemin - özellikle Ehl-i Hadîs ile Hanefîler arasındaki- tartışmalarını yansıtmaktadır. Bunlardan birisi Şehârenpûrî'nin haşiyesinde daha çok rivayette geçen kelimelerin açıklamasının yapılmasıdır.⁴¹¹ Bu durum, tıpkı 18. yüzyılda Medine'de ders veren Ebû'l-Hasen es-Sindî'nin Nesâî haşiyesinde izlediği 'lafızların zabtı ve garib kelimelerin izahı' hedefiyle paralellik arz etmektedir. Sindî'nin metodunda görülen bu dilsel vurgu, Medine'deki derslerine katılan ve Arap dili bakımından ilave desteğe ihtiyaç duyan Anadolu, Afganistan ve Hindistanlı talebelerin ihtiyacından neşet etmiştir.⁴¹²

Benzer bir gerekçe, Hint alt kıtası Hanefî âlimleri için de geçerlidir. Zira bu haşiyeler öncelikle Urduca konuşan Hintli talebelerin hadis metinlerini doğru kavramasını hedeflemektedir. Ayrıca, anadili Arapça olmayan bu ulemânın eserlerini Arapça kaleme alarak dilsel yetkinliklerini ispat etmeleri, onların

⁴⁰⁸ Bennûrî, *Mearifü's-sünen*, 2/351.

⁴⁰⁹ Tefîk Rüşî Topuzoğlu, "Hâşiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/419.

⁴¹⁰ Muntasir Zaman, "Hidden in the Margins, 3.

⁴¹¹ Şehârenpûrî, *Hâşiye*, 1/263.

⁴¹² Özşenel, "Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî", 37/245; Topgöl, "Nesâî'nin es-Sünen'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 225.

İslam dünyasındaki ilmî konumlarını pekiştirme ve Hanefî savunmasını evrensel bir dille sunma stratejilerinin de bir parçasıdır.

Seherân-pûrî'nin Haşiyesi, eserin aslı metnini titizlikle inceleyen, rivayetlerin sened-metin dengesine yoğunlaşan ve isnad tartışmalarını klasik cerh-ta'dîl literatifiyle sistematik biçimde irdeleyen bir yapıya sahiptir. Buna karşılık Şeyhü'l-Hind'in *Emâlî*'si üslup bakımından daha serbest ve irşadidir. Metnin lafızlarından ziyade hadislerin küllî anlamı, usûlî çerçevesi ve ümmet amelindeki yerini takviyeye yönelir. Ortak yönleri ise, Tirmizî'nin eserinde belirleyici olan “amel” kavramını merkezileştirmeleri, hadis-fıkıh ilişkisini mezhep birikimi üzerinden ele almalarıdır. Ayrıca her ikisi de, Hint alt kıtasının özellikle Diyobend çevresinde gelişen hadis tadrîsi-mütâlaa geleneğinin ürünleri oldukları için kaynak kullanımında aynı havzayı paylaşırlar.

Haşiyelerde sened değerlendirmesi bağlamında Tirmizî'nin verdiği hükümlere genellikle onay ya da itiraz yapılmamıştır. Bu durum şerhlerde de genel olarak görünen ve konumuz açısından son derece önemli meselelerdendir. Nitekim Hanefî âlimler Tirmizî'nin amel vurgusu bağamında ele aldığı “hasen” merkezli hadis anlayışında senede önem vermiş olsa da daha çok amel gibi sened dışı meselelerle ilgilenmişlerdir. Bu sebeple Tirmizî'nin de eseri hakkında ifade ettiği amel edilen rivayetler esas alınarak merkezde sened yerine hadislerin fikhî görülmüştür. Nitekim Diyobend medreselerinde de yetişmiş olan son dönem hadis âlimlerinden Mustafa el-A'zamî de kendisine sorulan “Diyobend'in hadislerle ilgisi ve hadis ilmine katkıları nelerdir?” sorusuna verdiği cevap bu medresede baskın olan eğilimin Hanefî mezhebini desteklemek olduğunu göstermektedir. A'zamî'nin ifadeleri şöyledir:

*“Diyobend'in geçmişte de sonra da hadislerle bir ilgisi olmamıştır. Esasen Diyobend'in yegâne hedefi Ebû Hanîfe'nin mezhebinin sıhhatini ispat etmektir. Onlar bazı hadisleri tenkit ya da tevsik etmek vb. işlerle uğraşacak olduklarında dahi hedefleri ilmî çalışma değil mücerret olarak Hanefî mezhebine hizmet olmuştur.”*⁴¹³

A'zamî'nin ilk cümlesi ağır olsa da daha sonraki açıklamaları ile kastının Diyobend ulemâsının esas amaçlarını anlatmak olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen Diyobend ekolü, temelde Hanefîliğe olan bu bağlılığını hadis ilmini dışlayarak değil aksine nebevî mirası Hanefî fikhıyla yeniden ilişkilendirip dirâyet merkezli bir okumaya tabi tutarak gerçekleştirmiştir. Bu çabalar sonucunda ekol pek çok şerhle hadis ve fikhî başarılı bir şekilde birleştirmiş, bu yönüyle literatürde haklı olarak “Hanefî Hadis Ekolü” şeklinde isimlendirilmiştir.⁴¹⁴

⁴¹³ Şahyar, “Muhammed Mustafa el-A'zamî ile Yetiştigi Çevre, Çalışmaları ve Görüşleri Üzerine”, 181.

⁴¹⁴ Özşenel, “Hint Altkıtası Âlimlerinin Hadis İlmine Katkıları: Mustafa el-A'zamî Örneği”, 51.

Bu yöntem farkı, haşiyelerdeki meselelerin ele alınışında da açıkça görülmektedir. Nitekim haccı terk etmenin hükmü hakkındaki “Kimin Kabe’ye ulaşacak azığı ve bineği varken hac yapmazsa, Yahudi veya Hristiyan olarak ölmesi fark etmez”⁴¹⁵ diyen bu hadisi yorumlarken Hanefî âlimler Seheranpuri ve Mahmud Hasan Diyobendi senedin zayıflığını hiç tartışmamışlardır. Tirmizî’nin “bu hadis garib, Hilal b. Abdullah meçhul, el-Haris zayıf” demesi onlara yetmiştir ve doğrudan “Yahudi/Hristiyan olarak ölmesi ne demek, küfre mi giriyor, yoksa mübalağa mı?” gibi hadisin manasını açıklamaya geçmişlerdir.⁴¹⁶ Süyuti ise aynı hadis için haşiyesinde İbn Cevzi’nin “bu hadis uydurma” iddiasını gündeme getirmiştir. Daha sonra Kadı İbn Cemaa’nın “Tirmizî bu hadisin kitabında olduğunu söylemiş, nasıl uydurma olsun?” itirazını, İbn Hacer’in “farklı yollardan gelen rivayetler birleşince bir aslı var” savunmasını ve Irakî’nin “bu tehdit ifadesidir” yorumunu aktarmıştır.⁴¹⁷ Görüldüğü üzere Süyûtî, İbnü’l Cevzî gibi birinin Tirmizî’de geçen bir rivayete mevzu demesini cevapsız bırakmamaktadır. Hanefî şârihler bu meselelere yüzeysel değinmektedir. Zira Hanefiler senedle çok ilgilenip hadisçi gibi hareket etmek istememiştir. Tirmizî’nin açıklaması yeterli görülmüş ve hadisin metnine odaklanılmıştır.⁴¹⁸ Aynı tutum Zekeriyâ Kandehlevî’nin *Muvatta* şerhinde de görülmektedir. Zira o da illet tartışmalarına fazla girmemiştir ki bu da Hanefî düşüncenin karakteristik yapısını göstermektedir.⁴¹⁹

⁴¹⁵ Tirmizî, *Sünen*, “Hacc” 3 (No. 801).

⁴¹⁶ Diyobendî, *Emâlî*, 2/353.

⁴¹⁷ Celâlüddin es-Süyûtî, *Kutû’l-muğtezî ‘alâ Câmi’i’t-Tirmizî* (Mekke: Câmiatu Ümmi’l-Kurâ, 2002), 1/280-282.

⁴¹⁸ Keşmirî, *Feyzü’l-bârî*, 5/532.

⁴¹⁹ Gavrî, “Menhec”, 240.

2. Şerh ve Hâşiyelerden Seçme Örnekler:

Hint alt kıtası şârihlerinin *Sünenü't-Tirmizî* üzerindeki çalışmalarını sadece teorik birer şerh olarak değil Hanefî fikhını hadis temelli bir müdafaa yöntemiyle yeniden inşa eden metodolojik metinler olarak okumak mümkündür. Aşağıda seçilen örnekler bu şârihlerin istidlâl yöntemlerini somutlaştırmak amacıyla belirlenmiştir. Mezhep savunusu ile hadis tekniği arasındaki dengeyi nasıl kurduklarını ve karşı görüşe cevap metodunu nasıl işlettiklerini de bu örnekler üzerinden takip etmek mümkün olmaktadır. Örneklerin metodolojik tartışmaların yoğunlaştığı meselelerden seçilmesi ise bilinçli bir tercihten kaynaklanmaktadır. Zira bu şerhlerin özgün karakteri en çok bu tür meselelerde kendini göstermektedir. Bu örnekler üzerinden yapılacak inceleme müelliflerin klasik şerh geleneğinden hangi noktalarda ayrıldığını ortaya koyacaktır. Aynı zamanda Hint ulemâsının özgün metodolojik kimliği de bu sayede daha net görünür hale gelecektir.

2. 1. Temizlik

2. 1. 1. Suyun Pislik Tutması

Suyun pislik tutması meselesi, hadis rivayetleri arasında zahirî bir çelişki barındıran ve farklı mezhep anlayışlarının belirgin biçimde ayrıştığı örnek meselelerden biridir. Bu başlık altında mesele öncelikle suyun mutlak temizliğini ifade eden rivayetle belirli bir hacim sınırı olan iki kuleyi şart koşan rivayet arasındaki fark üzerinden ele alınacaktır. Diğer yandan ise Hanefîlerin kulleteyn hadisini illetli kabul ederek Hanefî görüşü esas alan tercih yöntemi ile cumhurun rivayetin zahirini doğrudan delil sayma anlayışı incelenecektir. Böylece hem mezheplerin delil anlayışı hem de şârihlerin, özellikle Gangohî ve Keşmîrî'nin, rivayetleri hadis tenkidi açısından nasıl değerlendirdiği ve Hanefî usulünü nasıl temellendirdiği daha açık biçimde ortaya konacaktır.

Tirmizî suların pislik tutması hakkında iki rivâyet nakletmektedir. Birincisinde gelen hadiste, Budaa Kuyusu'na pis şeyler atıldığı halde Hz. Peygamber'in "Su temizdir, onu hiçbir şey pislemesin" buyurduğu nakledilir.⁴²⁰ Diğer rivayette ise Hz. Peygamber "Su iki kulle olursa pislik taşımaz" buyurmuştur ki Tirmizî pislik tutmayacak olan iki kulle suyun hacminin yaklaşık beş kırba olarak açıklandığını aktarmaktadır.⁴²¹

Gangohî, Hanefîlerin suyun temizliği meselesindeki yaklaşımını değerlendirirken uzun açıklamalarda bulunmuş ve dört mezhep dahil konu ile

⁴²⁰ Tirmizî, *Sünen*, Tahâret, 49 (No. 66).

⁴²¹ Tirmizî, *Sünen*, Tahâret, 49 (No. 67).

ilgili pek çok görüşü değerlendirmiştir. Hanefî mezhebinin görüşünü savunmakla beraber bazı Hanefîlerin diğer mezhepleri eleştirirken yaptıkları yorumların tutarsız olduğunu söylemiştir. Gangohî, rivayetleri değerlendirirken sıhhat açısından hükümler vermiş ve objektif olmaya çalışmıştır. Konunun bu denli geniş ele alınması, meselenin gündelik hayattaki pratik ağırlığıyla açıklanabilir. Suya erişimin bugünkü kadar kolay olmadığı bir dönemde farklı görüşler arasında değerlendirme yapmak zorunlu hâle gelmiştir. Nitekim Gangohî bu dersi anlatırken bir çukur kazdırıp içine iki kulle kadar su doldurmuş ve bir tarafını hareket ettirince öteki tarafının hareket etmediğini öğrencilerine göstermiştir.⁴²² Bu uygulama, konuyu soyut bir fıkıh meselesi olmaktan çıkarıp somut bir zemine taşıma çabası olarak değerlendirilebilir. Gangohî ayrıca bir sonraki babta yer alan durgun suya bevletmeyi yasaklayan hadisin de Hanefî görüşünü destekler nitelikte olduğunu belirterek meseleyi farklı bir rivayetle pekiştirmiştir.⁴²³

Keşmîrî ise Gangohî'ye göre daha savunmacı bir tavır sergilemiş ve Hanefî mezhebinin görüşlerini hadisçilerin ifadelerinden delillendirmiştir. Gangohî'nin tutarsızlık iddiasını paylaşmakla birlikte bu düşüncenin yalnızca Hanefîlere özgü olmadığını hadis âlimlerinin ifadelerine dayanarak ortaya koymuştur. Ayrıca Keşmîrî kulleteyn hadisinin metin ve sened bakımından illetli olduğunu söyleyerek te'vil yerine tercih yoluna gitmiş ve Hanefîlerin görüşünün doğru olduğunu ifade etmiştir. Burada te'vil, rivayeti mezhep görüşüyle bağdaşacak şekilde yorumlamak, tercih ise rivayetin illetli olduğunu kabul edip Hanefî görüşü esas almak anlamına gelmektedir.⁴²⁴

Halîl b. Ahmed Sehârenpûrî de aynı konuyu ele aldığı Ebû Dâvûd şerhinde Hanefîlere karşı delil getirilen kulleteyn hadisinin illetli olduğunu ve bu görüşü destekleyenlerin delillerinin zayıf sayılacağını ifade etmiştir. Burada da hadisçilerin ifadelerine yer verilerek Hanefîlerin düşüncesi savunulmuştur.⁴²⁵

Geçmişin birikimini ve özellikle hocası Keşmîrî'nin ilmini özümseyen Bennûrî de konuya geniş yer ayırmış ve Hanefî mezhebini savunmuştur. Bennûrî, Tirmizî'nin aktardığı rivayeti illetli bulmakla birlikte eleştirisini Tirmizî'nin tutumuna değil rivayetteki zayıf râvilerle yöneltmiştir. Hanefî görüşünü desteklemek için Tirmizî'nin başka bir rivayetini delil olarak kullanmış ve bazı râvilerin zayıf olduğunu söylemiştir.⁴²⁶ Bu tercih, Bennûrî'nin metin içi tutarlılığa verdiği önemi yansıtmaktadır.

⁴²² Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/88-97.

⁴²³ Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/97-98.

⁴²⁴ Keşmîrî, *Arfû's-şezi*, 1/99-100.

⁴²⁵ Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 1/379-382.

⁴²⁶ Bennûrî, *Mearifü's-sünen*, 1/233-235.

Şarihler arasında genel bir karşılaştırma yapıldığında yöntem bakımından belirgin farklılıklar göze çarpmaktadır. Gangohî meseleyi mezheplerin görüşlerini karşılaştırarak ve pratik boyutuna ağırlık vererek ele alırken Keşmîrî hadis tenkidini ön plana çıkarmış ve tercih yöntemine başvurmuştur. Sehârenpûrî benzer bir hadis tekniği yaklaşımı benimsemiş, Bennûrî ise metni kendi içinde tutarlı biçimde yorumlama yolunu seçmiştir. Bununla birlikte tüm şarihler aynı sonuca ulaşmıştır: Kulleteyn hadisi illetlidir ve Hanefî mezhebinin görüşü daha sağlam bir zemine oturmaktadır.

2. 1. 2. Köpek ve Kedinin Yaladığı Kap

Köpek ve kedinin yaladığı kabın hükmü, hadis rivayetlerinin zahiri ile sahâbî uygulamasının çatıştığı ya da farklı yorumlandığı örnek meselelerden biridir. Bu başlık altında mesele bir yandan necasetin giderilmesinde yıkama sayısı ve toprak kullanma şartı gibi pratik hükümler üzerinden, diğer yandan Hanefîlerin râvînin rivayetine muhalif amelini tercih sebebi sayan usul anlayışı ile cumhurun Hz. Peygamber’in sözünü esas alma prensibi üzerinden ele alınacaktır. Böylece hem mezheplerin delil anlayışı hem de şârihlerin, özellikle Keşmîrî’nin, hadisi fikhî mezhepler bağlamında nasıl tahlil ettiği daha açık biçimde ortaya konacaktır.

Hanefî Mezhebine göre köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanması müstehab olup vacip olan üç kere yıkamaktır. Çünkü rivâyetin râvisi Ebû Hüreyre üç kere yıkamaya fetva vermektedir. Râvî rivâyetine muhalif hareket ettiği zaman Hanefîler râvînin fiilini esas alırken cumhur ulemâ, Resûlullah’ın sözünü başka bir şeye tercih etmek istememişlerdir. Bu sebeple Hanefî mezhebinde köpeğin yaladığı kabı yedi kere yıkamak ve bunlardan birini toprakla yapmak şart koşulmamıştır.⁴²⁷

Şârihlerden Keşmîrî, köpeğin artığıyla ilgili hadisi fıkıh mezhepleri bağlamında tartışmaktadır. Hanefîlerin üç yıkamayı farz, yedi yıkamayı sünnet saymasını savunarak Ebû Hüreyre’nin farklı uygulamalarını uzlaştırmaktadır. Malikîlerin “köpek artığı temizdir, yedi yıkama ibadet veya ceza içindir” yorumunu zayıf bulmaktadır. Ayrıca yedi kez yıkamanın aslında necaseti gidermek için konduğunu da vurgulamaktadır.⁴²⁸

⁴²⁷ Köpeğin artığı (sü’ru’l-kelb) Hanefî, Şafîî ve Hanbelîlere göre necistir. Ancak Mâlik’e göre necis sayılmaz; çünkü onun mezhebinde köpek eti yenilebilir görüşü vardır. Mâlik, kabın köpek yaladığında yıkanması emrini necaset nedeniyle değil, taabbudî bir temizlik emri veya bir ceza tedbiri olarak yorumlar. Çünkü Medine’de köpekler yabancılara zarar veriyordu. Böylece onları beslemek yasaklanmış ve kapların yıkanması da bu yasağa uymaya teşvik ve caydırıcılık için bir ceza olarak emredilmiştir. Şemsüleimme Serahsî, *el-Mebsût* (Mısır: Matbaatü’s-Saade, ts.), 1/48.

⁴²⁸ Keşmîrî, *Arfü’ş-Şe’zi*, 1/124-125.

Kedinin artığı meselesinde Keşmîrî, Hanefî yaklaşımı güçlü biçimde savunmuştur. Tirmizî'nin sahih hükmü verdiği rivayette yer alan râvilerden Hamîde ve Kebşe hakkında İbn Mende el-İsfahânî'nin her ikisi için de meçhul olduğunu nakletmektedir. Keşmîrî, Tirmizî'nin bu hadisi sahih saymasını, sadece İmam Mâlik'in bu râvilerden rivayette bulunmuş olmasına bağlamaktadır. Ancak bu durum, râvilerin güvenilirliğini kesin olarak ispatlamaz. Ayrıca Kebşe'nin sahâbî olmadığı da belirtilerek, rivayetin kuvvet derecesi daha da zayıflatılmaktadır. Bu zayıflık gerekçesiyle, hadisin delil olmaya elverişli olmadığı savunulur ve Hanefîlerin bu rivayeti esas almayışı gerekçelendirilir. Nitekim Hanefîler, Ebû Hüreyre'den gelen başka rivayetlerle (merfû ve mevkûf olarak) amel ettiklerini ifade ederler. Keşmîrî burada sırf râvî tenkidiyle yetinmemiş, Şâfiîlerin kediyi yırtıcı hayvanlara kıyas etmesini de usul açısından eleştirmiştir. Onun yerine, kedinin ev halkı gibi sayıldığını ve bu yüzden artığının temiz olduğunu söylemektedir. Ebû Yûsuf'a nispet edilen “kedinin artığında beis yoktur” sözüyle de Hanefî görüşünün hem rivayet, hem usûl temelli olduğu vurgulanmaktadır.⁴²⁹

Hüseyin Ahmed el-Medenî, Ebû Hüreyre'den gelen üç, beş ve yedi yıkamaya dair rivayetleri değerlendirerek doğru görüşün üç yıkama olduğunu aktarmaktadır. Beş veya yedi yıkamayı ise ya müstehab ya da mensuh olarak yorumlamaktadır. Bu noktada el-Medenî önemli bir usul ilkesine dikkat çekmektedir: Bir râvî bizzat duyduğu hadise aykırı davranmışsa bu durum hadisin geçersizliğine değil başka bir yoruma ya da neshe işaret eder. Zira haber-i vahidin zannîliği yalnızca onu duymayanlara göredir. Bizzat duyan için o bilgi kat'îdir.⁴³⁰ Ayrıca el-Medenî, Tahâvî'den yaptığı nakille yedi yıkamayı kabul etmenin tutarsızlığını ortaya koymaktadır:⁴³¹ Ziyadeli rivayetle amel etmek asıl iken sekiz yıkama terk edilmişse yedi yıkama da terk edilir.⁴³²

el-Medenî, Ebû Hanîfe'nin kedinin artığını mekruh görmesinin gerekçesi olarak nakledilen “Kedi yırtıcı hayvanlardandır”⁴³³ rivayetinin yanı sıra kedi etinin haram oluşu ve fare gibi pis şeyleri yemesi de zikredilmiştir. Bu sebeple

⁴²⁹ Keşmîrî, *Arfû 'ş-şezi*, 1/125-126.

⁴³⁰ Ahmed el-Halîlî, *Hediyyetü'l-Müctenî*, 48.

⁴³¹ el-Medenî, Tahâvî'den aktardığı ibare ile “*Şayet yedi yıkama makbul görüş olsa idi o halde sekiz kere yıkamak asıl görüş olurdu. Zira rivayetin ziyadeli hali ile amel etmek noksan gelen halinden evladır. O halde ziyadeli olan (sekiz kez yıkama) terk edildi ise yedi yıkama da terk edilir. Nitekim İmam Mâlik de sekiz kez yıkamayı esas almamıştır*” demektedir. Ahmed el-Halîlî, *Hediyyetü'l-Müctenî*, 49.

⁴³² Abdullah b. Muğaffel'den ziyadeli gelen tarihinde “Eğer köpek bir kaba yalarsa, onu yedi defa yıkayın; sekizinci defasında ise toprakla ovalayın.” buyrulmaktadır. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000), “Tahâret”, 58 (No. 764); Ebû'l-Hüseyin Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955), “Tahâret”, 93.

⁴³³ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Dâru'l-Künûzi'l-İşbilye, 2015), 2/74 (No. 345).

kerahetin türü konusunda Tahâvî gibi tahrîmen, Kerhî gibi ise tenzihen mekruh sayanlar bulunmaktadır.⁴³⁴

el-Medenî, kedinin artığında gelen karşıt rivayetleri ise -Keşmîrî gibi- içerisinde meçhul râvî bulunmakla eleştirmektedir. Ayrıca kedinin necis olmadığını bildiren rivayetlerde⁴³⁵ asıl maksadın kedinin kendisi olduğunu salyasının kastedilmediğini haber vermektedir. Böylelikle rivayetler kedinin artığını temiz olduğuna işaret etmemektedir. Hz. Peygamber'in kediye kabı eğip onun içmesini sağlayıp sonra da o kaptaki su ile abdest aldığını haber veren rivayetler⁴³⁶ ise kedinin artığının temiz olduğunu göstermez. Bilakis ruhsat olduğunu gösterir ki el-Medenî de bu meseleye tenzihen mekruh demektir. Ayrıca Hz. Peygamber'in su içirdiği kedinin ağzının temiz olduğu ve bu sebeple Hz. Peygamber'in kedisinin özel bir durumu olduğu da ifade edilmektedir. el-Medenî kıyas yolu ile de bu hükme ulaşılacağından bahsetmektedir. Öyle ki kedinin salyasının etinden geldiğini etinin ise haram olduğu için salyasının da doğrudan temiz olamayacağını söylemiştir.⁴³⁷

Bennûrî ise köpek artığının temizlenmesi meselesinde Hanefîlerin görüşünü savunup Malikîlerin yorumunu ise zayıf bulur. Hadislerin sahihliğini tartışmaya açmadan rivayetleri kabul edip Hanefî yaklaşımının delile dayalı olduğunu gösterir.⁴³⁸ Bennûrî, bazı mezheplerin hadisle amel konusundaki yaklaşım farklarını ortaya koyarken aslında hepsinin hadise göre hareket ettiğini söylemektedir. Ancak Şâfiî ve Mâlikîlerin, bazı hadislerle amel etmesine rağmen Hanefîlerin görüşünün hadisle amel noktasında daha tutarlı olduğunu savunmaktadır.⁴³⁹

Diğer şerhlerde de benzer açıklamalar yapılmış ve doğrudan Tirmizî eleştirilmemiştir.⁴⁴⁰ Şarihler arasında genel bir karşılaştırma yapıldığında Keşmîrî'nin hem râvî tenkidi hem usul eleştirisi açısından en kapsamlı tahlili yaptığı görülmektedir. El-Medenî meseleye usul ilkeleri ve kıyas boyutunu da eklerken Bennûrî rivayetleri kabul edip Hanefî tutumunun delil uyumunu ön plana çıkarmıştır. Bununla birlikte tüm şarihler ortak bir noktada buluşmaktadır: Hanefî mezhebinin görüşü hem rivayet hem de usul açısından savunulabilir bir temele oturmaktadır.

⁴³⁴ Ebû Muhammed Bedreddin Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 1/481.

⁴³⁵ Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l-fiker, 1983), 7/202; Aynî, *el-Binâye*, 7/141.

⁴³⁶ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nümerî İbn Abdilberr, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî (Tıtvan: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Suunî'l-İslâmiyye, 1967), 1/322.

⁴³⁷ Ahmed el-Halîlî, *Hedîyyetü'l-Müctenî*, 49.

⁴³⁸ Bennûrî, *Mearifü's-sünen*, 1/323-325.

⁴³⁹ Bennûrî, *Mearifü's-sünen*, 1/326-330.

⁴⁴⁰ Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/125-129.

2. 1. 3. Abdeste Besmele ile Başlama

Abdest alırken besmele çekmenin hükmü, Hanefî fakihler ile muhaddisler arasında erken dönemden itibaren tartışılan meselelerden biridir. Meselenin özü, bu konudaki hadisin sıhhat değeri ile Kur'an'daki abdest âyetiyle ilişkisinin nasıl kurulacağına dayanmaktadır. Bir tarafta rivayeti delil kabul ederek besmelenin abdestin geçerlilik şartı olduğunu savunan görüş, diğer tarafta ise âyet karşısında hadisin bağlayıcılığını sorgulayan Hanefî yaklaşım yer almaktadır.

Tirmizî, “Abdeste besmeleyle başlamayanın abdesti yoktur” hadisini nakletmiş ve rivayetin isnad bakımından en sahih rivayetlerden biri olduğunu söylemiştir.⁴⁴¹ Hanefiler ise bu hadisi, Kur'an'daki abdest âyetinde besmele emri bulunmadığı gerekçesiyle te'vil etmişlerdir.⁴⁴² Zira onlara göre nassa yapılan ziyade nesih sayılır ve bir hadis, açık bir âyeti nesh edemez. Ayrıca bazı rivayetlerde besmele çekilmese de abdestin sahih olduğu bildirilmiştir. Örneğin Resûlullah'ın abdest alırken Allah'ın adını anmayı abdeste başlamadan önce uygun görmemesi, Allah'ın ismini saygısız bir halde abdestsizken anmamak adına yapılmış bir tercihtir. Bu ve benzeri rivayetlerden hareketle Hanefiler, besmelenin abdestin rüknü değil kemâli olduğunu söylemiş ve hadisteki “abdest yoktur” ifadesini “Kâmil bir abdest yoktur” şeklinde yorumlamışlardır. Yani bu ifade, mecazîdir ve abdesti geçersiz kılmaz, sadece eksikliğine işaret eder.⁴⁴³

Keşmîrî, Tirmizî'nin aktardığı rivayetin zayıf olduğunu söylemekle beraber besmeleyi vacip görmenin selef ulemânın adeti olmadığını da söylemektedir. “Abdeste besmeleyle başlamayanın abdesti yoktur” rivayeti hakkında Ahmed b. Hanbel ile İmam Buhârî'nin birbirine zıt ifadeleri vardır. İmam Buhârî'nin “Bu konudaki en iyi rivayet budur” sözü ile Ahmed b. Hanbel'in “Bu konuda isnadı sahih olan bir hadis bilmiyorum” sözü İmam Tirmizî'de nakledilmektedir.⁴⁴⁴ Keşmîrî, Ahmed b. Hanbel'in sözünü Hanefî görüşü lehine delil olarak kullanmıştır.⁴⁴⁵ Gangohî ise iki görüş arasındaki çelişkinin giderilebileceğini söylemiştir. Buhârî'nin “en güzel isnad” ifadesinin göreceli olduğunu, Ahmed b. Hanbel'in sözünden kastın ise rivayetin zayıflığı değil sahih derecesinin altında kalması olduğunu belirtmiştir.⁴⁴⁶

⁴⁴¹ Tirmizî, “Tahâret”, 20 (No. 25).

⁴⁴² “Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar 10 da ayaklarınızı yıkayın.” el-Mâide 5/6.

⁴⁴³ Keşmîrî, *Arfû 'ş-şezi*, 1/69.

⁴⁴⁴ Tirmizî, “Tahâret”, 20 (No. 25).

⁴⁴⁵ Keşmîrî'nin bu tercihi aynı zamanda, şarihlerin Tirmizî'yi neden işlevsel bir metin olarak benimsediğini de göstermektedir. Keşmîrî, *Arfû 'ş-şezi*, 1/69.

⁴⁴⁶ Gangohî, *Kevkebû'd-dürri*, 1/59.

Konu hakkında Bennûrî de hocasının ifadelerinden sonra Şah Veliyyullah'ın da bu şekilde ifadede bulunduğunu söylemiştir. Şah Veliyyullah hem bölgenin hem de Ehl-i Hadîs'in otorite saydığı bir isim olduğundan dolayı Hanefî şârihlerin hasmı ilzam için ismini zikrettiği önemli kimselerdendir.⁴⁴⁷

2.1.4. Nebiz ile Abdest

Nebiz ile abdest meselesi Hanefî mezhebinin hadis karşısındaki usul yaklaşımını en belirgin biçimde ortaya koyan konulardan biridir. Tartışmanın merkezinde, zayıf kabul edilen bir rivayetin Hanefî usul çerçevesinde yeniden değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ve âyetteki mutlak su ifadesinin nebizi kapsayıp kapsamadığı meselesi yer almaktadır.

Tirmizî, nebîz ile abdest alma meselesinde rivayetin yalnızca Ebû Zeyd adlı meçhul bir râviden geldiğini, bu kişinin başka rivayeti de bulunmadığını belirterek hadisi zayıf kabul etmektedir. Konu hakkında bazı âlimlerin nebiz ile abdest almayı caiz gördüğünü, ancak Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk gibi büyük imamların ise bunu caiz görmediğini aktarır. Tirmizî'ye göre bu meselede nebîzle abdest almayı caiz görmeyenlerin görüşünü, Kur'an'daki "*Su bulamazsanız teyemmüm edin*"⁴⁴⁸ âyetiyle daha uyumlu ve isabetlidir.⁴⁴⁹

Keşmîrî, Tirmizî'nin yalnızca Ebû Zeyd üzerinden gelen nebîzle abdest hadisini zayıf bulmasına karşılık, bu râvinin meçhulü âyn değil hal yönünden meçhul olduğunu ve ondan iki öğrencinin rivayette bulunduğunu belirterek hadis usûlünce râvinin cehâletini gidermektedir. Ayrıca zayıf addedilen rivayetin başka tariklerden de geldiğini hatta bazılarının senedindeki hataların tashihiyle bu rivayetlerin en azından "hasen li-zâtihî" derecesine ulaşabileceğini savunmaktadır. Keşmîrî, bu rivayetin sahâbe ve tâbiîn uygulamalarıyla da desteklendiğini aktarmaktadır. Tirmizî'nin âyetle çelişki gerekçesine karşı ise Keşmîrî, Arapların örfî dilinde nebîzin su anlamında kullanıldığını, bu nedenle âyetteki mutlak su ifadesine dahil olduğunu belirtmektedir. Böylece Keşmîrî hem hadis rivayetini savunmakta hem de fikhî delillendirmeyi dil, örf ve sahâbe uygulamalarıyla destekleyerek Tirmizî'nin reddiyesine kapsamlı bir cevap vermektedir.⁴⁵⁰

Bennûrî de muhaddislerin nebiz ile abdest konusunda nakledilen hadise üç yönden itiraz ettiğini belirterek bunlara cevap vermektedir.⁴⁵¹

⁴⁴⁷ Bennûrî, *Mearifü's-sünen*, 1/156.

⁴⁴⁸ en-Nisâ 4/43.

⁴⁴⁹ Tirmizî, *Sünen*, "Taharet" 65 (No. 88).

⁴⁵⁰ Keşmîrî, *Arfû's-şezi*, 1/120-122.

⁴⁵¹ Bennûrî, *Mearifü's-sünen*, 1/310-313.

Gangohî ise benzer ifadeleri aktarmakla birlikte âyetteki “*su bulamazsanız*” ifadesi ile mutlak suyun kastedildiğini ancak Hz. Peygamber’in uygulaması ile nebizin de su hükmüne sokularak âyetin açıklandığını söylemiştir. Böylece hadis varken kıyas terk edilmiştir. Ayrıca Gangohî ve diğer şârihler hadisi zayıf sayanların genel olarak söylediği İbn Mes’ûd’un cin gecesinde Hz. Peygamber’in yanında olmadığını ikrar ettiği “Bizden kimse o gece onunla değildi” sözünü, cinlerle buluşmanın birden çok kez olduğu ve bazılarının katıldığı gerçeğiyle açıklamaktadırlar. Nitekim İbn Mes’ûd’un beraberliğini aktaran hadisleri çok sayıda râvi nakletmiş, aralarında çelişki bulunmamış, Tirmizî de bunlardan birini hasen-sahih saymıştır.⁴⁵²

Mahmûd Hasan Diyobendî, Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî arasındaki temel ihtilafın, nebîz ile abdest almanın cevazı ve abdest suyunun temizleyiciliği meselesinde düğümlendiğini belirtmektedir. Hanefî mezhebine göre nebîz eğer su gibi akar ve uzuvlar üzerinde yayılabilirse abdest almak caizdir. Ancak nebîz yoğunlaştığında ve suyun özelliklerini yitirdiğinde, her iki mezhep de ittifakla bunu caiz görmez. Şâfiî mezhebi ise baştan itibaren nebîz ile abdest almayı kabul etmez. Tahâvî gibi bazı Hanefî âlimleri de Şâfiî mezhebinin görüşüne meyletmıştır. Diyobendî, nebîz ile abdest almayı caiz görmeyenlerin temel dayanağını ele alır: Bu görüştekiler, İbn Mes’ûd’un cin gecesinde Hz. Peygamber’le birlikte bulunmadığı yönündeki rivayet nedeniyle hadisi zayıf saymaktadırlar. Diyobendî bu itiraza iki şekilde cevap verir: Birincisi, cin olayının birden çok kez gerçekleştiğini belirterek İbn Mes’ûd’un farklı zamanlarda Peygamber ile birlikte olabileceğini gösterir. İkincisi, cin olayının bir kez gerçekleştiğini kabul etsek bile, İbn Mes’ûd’un “O gece benimle kimse yoktu” sözünün, cinlerle buluşmanın gerçekleştiği o özel anı kastettiğini, daha sonra tekrar Hz. Peygamber’in yanına döndüğünü ifade eder. Dolayısıyla İbn Mes’ûd’un Peygamber ile birlikte bulunduğunu rivayet eden hadisler zayıf sayılmamalıdır. Bu yaklaşım, Hanefî mezhebinin nebîz ile abdest alma hükmüne temel oluşturan rivayeti hadis usulü açısından savunmayı amaçlamaktadır.⁴⁵³

Sehârenpûrî ise bu hadis usulü tartışmalarından bağımsız olarak, Hanefî mezhebinde zaten kabul görmüş olan nebîz ile abdest hükmünün pratik uygulamasına odaklanmaktadır. Sehârenpûrî, Ali el-Kârî’den naklen, suyun olmadığı durumlarda nebîz ile abdest almanın Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’e göre caiz olduğunu, ancak beraberinde teyemmüm yapılması gerektiğini belirtmektedir. Ancak bu imamların farklı görüşlerinin olduğuna

⁴⁵² Gangohî, *Kevkebü’-d-dürri*, 1/119-122.

⁴⁵³ Mahmûd Hasan Diyobendî, *Emâli*, 1/224-225.

dair de rivayetlerin bulunduğu haber verilmektedir. Zira Nûh b. Ebî Meryem'den (ö. 173/789) aktarılan rivayete göre Ebû Hanîfe de daha sonra görüşünden rücû etmiştir. Sehârenpûrî, meşâyihın açıklamalarına dayanarak farklı cevapların olmasının aslında farklı durumlara işaret ettiğini vurgulamaktadır. Nitekim nebîzdeki suyun çok olduğu durumlarda yalnızca abdest alınmaktayken aksi durumda ise yalnızca teyemmüm yapılmaktadır. Şayet suyun oranı bilinmiyorsa hem abdest alınıp hem de teyemmüm yapılacağı ifade edilmektedir. Böylece Sehârenpûrî, hadis delilinin sahihliği tartışmasına girmeden, Hanefî fıkında yerleşik olan hükmün detayları hakkında bilgi vermekte ve bu konuda Ali el-Kârî'den yararlanmaktadır.⁴⁵⁴

2.1.5. Tenasül Uzvuna Dokunmak

Tenasül uzvuna dokunmanın abdesti bozup bozmadığı meselesi birbirine zıt iki sahih rivayetin çatışmasından doğan ihtilaf konusudur. Hanefî şârihler bu meseleyi ele alırken rivayet tenkidinin yanı sıra Sahâbe uygulamalarını ve fıkıh usulü ilkelerini de devreye sokmuştur.

Tirmizî, erkeklik uzvuna dokunmanın abdesti bozduğunu bildiren hadisin Büsre bnt. Safvân'dan sahih bir şekilde rivayet edildiğini belirtmiş ve bu görüşün Sahâbe, tâbiîn ve fukahânın görüşü olduğunu ifade etmiştir. Ümmü Habibe'den gelen benzer bir rivayet de sahih kabul edilmiş, fakat bazı âlimler bu rivayetlerin senedinde yer alan râvileri tenkit etmişlerdir. Öte yandan uzvun sadece insanın bir parçası olduğunu bildiren hadislerle, erkeklik uzvuna dokunmanın abdesti bozmadığını savunan sahâbe ve tâbiînden de rivayetler vardır.⁴⁵⁵ Tirmizî Hanefîlerin delil olarak kullandığı bu rivayetin de sahih olduğunu söylemiştir.⁴⁵⁶

Gangohî'nin aktardığına göre Hanefî âlimleri, Büsre bnt. Safvân rivayetini özellikle senedindeki problemler üzerinden eleştirmektedirler. Rivayetin meşhur şekline göre sonraki râvilere Büsre'nin sözü direkt olarak değil başkaları aracılığıyla ulaşmıştır. Doğrudan işitme sabit değil ve “an” lafzı ile gelen rivayet kusurlu olmaktadır. Tirmizî'nin, Buhârî'den nakille aktardığı ve Büsre hadisinin en sahih olduğu bilgisi Gangohî'nin “Böylesi bir isnadın hali ortadayken daha zayıf olanlar ne olsun?” ifadesi ile tenkit edilmiştir. Tabi burada Hanefîlere göre mürsel hale gelen rivayetin sorunlu olmaması akla gelmektedir. Gangohî farazî olarak bu soruları cevaplar ve Şâfiîlerin kendi usullerine aykırı hareket ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca Hanefîler, Sahâbe ve

⁴⁵⁴ Ahmed Ali Sehârenpûrî, *Hâşiye*, 1/224-225.

⁴⁵⁵ “Biriniz tenasül organına dokunduğunda abdest alsın.” rivayeti etrafında yapılan değerlendirmeler için bk. İbrahim Saylan, *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 316-327.

⁴⁵⁶ Tirmizî, *Sünen*, “Tahâret,” 61 (No. 82-84).

tâbiinden önemli bir kısmının tenasül uzvuna dokunmanın abdesti bozmayacağını söylediğini olduğunu aktarırlar. Hadis lafzının da farklı anlamlara gelebileceği ve dokunmanın dolaylı ifadeler barındırabileceği gibi yorumlar öne sürülür. Ayrıca Hanefiler, kıyas yoluyla da eleştiride bulunarak elin dışıyla veya dirsekle dokunmanın abdesti bozmadığını kabul edenlerin yalnızca avuç içini ayırmalarının tutarsız olduğunu söylemektedirler.⁴⁵⁷

Keşmîrî konu hakkında sahih iki hadis olan rivayetlerden birisinin Hanefileri, diğerinin ise Hicazlıların görüşünü desteklediğini söylemektedir. Hanefilerin dayandığı hadisin hükmü hakkında müstehab olduğu söylendiği için bu hadise karşı bir itirazın geçerli olamayacağını savunur. Hicazlıların, bu hadisi zayıflatma çabalarına rağmen, başarılı olamayacaklarını ifade etmektedir.⁴⁵⁸

Sehârenpûrî, tenasül uzvuna dokunmanın abdesti bozup bozmaması konusunu, Büsre bnt. Safvân'dan gelen hadise muhalefet eden rivayetler ve fikhî görüşler üzerinden ele almaktadır. Hattâbî'den nakille, Ahmed b. Hanbel ile İbn Maîn'in bu rivayetler hakkında konuşup tartıştıklarını ve sonuçta hem Talk'ın hem de Büsre'nin hadislerinin birbirine muhalefet ederek çeliştiği sonucuna vardıklarını aktarmaktadır. Her iki hadisin birbirini düşürmesi durumunda ise delil olarak kullanılmalarının ortadan kalkacağını ve böyle bir durumda Sahâbe kavllilerine dönülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Sehârenpûrî'nin aktardığına göre sahâbe kavllilerine bakıldığında, Hz. Âlî, Ebû'd-Derdâ', Huzeyfe, Ammâr ve diğer bazı sahâbîlerin "Dokunmanın abdesti bozmayacağı" görüşünü benimsediklerini, Ebû Hanîfe'nin de bu görüşü esas aldığını belirtmektedir. Buna karşılık, Hz. Ömer, oğlu İbn Ömer, İbn Abbâs, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ebû Hüreyre ve Hz. Âişe'nin "Dokunmanın abdesti bozacağı" görüşünü benimsediklerini ve İmam Şâfiî'nin de bu görüşü esas aldığını aktarmaktadır. Bu aktarım, Gangohî ve Hüseyin Ahmed el-Medenî gibi diğer Diyobendî âlimlerinin de temel aldığı Hanefî delillendirme metodunu desteklemektedir: Büsre rivayetinin senedindeki şüpheler nedeniyle reddedilmesi ve zıt rivayetlerin çatışıp birbirini düşürmesi sonucu Sahâbe uygulamasına dönülmesi gerekliliği, Sehârenpûrî'nin metninin ana fikridir. Sehârenpûrî, Hanefilerin bu meseledeki tercihinin hadis usulü tartışmaları üzerinden değil bilakis hadisler arası çelişki halinde gidilmesi gereken fıkıh usulü prensibi olan "Sahâbe kavliyle amel etme" yöntemi üzerinden meşrulaştırmaktadır.⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/111-118.

⁴⁵⁸ Keşmîrî, *Arfû'î's-şezi*, 1/114-118.

⁴⁵⁹ Ahmed Ali Sehârenpûrî, *Hâşiye*, 1/216.

Hüseyin Ahmed el-Medenî de iki tür rivayet olarak Sahâbeden Bûsre ve Talk hadislerini inceler. Hanefîlerin delili olan Talk rivayetinin diğer rivayete tercih edilmesinin sebeplerini teker teker sıralayarak yapılan itirazlara da cevap verir. İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) eserini kaynak vererek hadisçilerin tenasül uzvuna dokunmak ile ilgili kabul ettiği rivayetin farklı ihtilaflara sebep olduğunu söyler. Bunlarda bazıları tenasül uzvunun kesik yerine dokunmak, el ayası ile değilde parmaklarla dokunmak, ölü bir kimsenin, çocuğun ya da hayvanın tenasül uzvuna dokunmak gibi pek çok detayda mezheplerin farklı görüş belirttiğini ifade eder.⁴⁶⁰ Rivayetin senedi açısından ise hadisi Bûsre'den rivayet eden Mervân'ın fasık olduğunu ve Buhârî ve Müslim'in ondan rivayette bulunmadığını söylemektedir. el-Medenî'ye göre, mesele halk arasında sıkça vuku bulan (umum-u belvâ) bir konu olduğu için âhâd yolla gelen Bûsre hadisinin kabul edilmemesi gereklidir. Ayrıca el-Medenî bu meselenin erkeklere ait olduğunu söyleyerek İmam Mâlik'in şeyhi Rebîa'nın şu ifadelerine yer vermektedir:

“Vallahi Bûsre bu ayakkabı hakkında şahitlik etse bile ben şahitliğini geçerli saymazdım. Dinin direği namazdır. Namazın direği de taharettir. Acaba Allah Resûlü'nün ashâbı arasında bu dinî ayakta tutan yalnız Bûsre mi kaldı?”⁴⁶¹

el-Medenî, Bûsre rivayetinin farklı tariklerinde ihtilafların olduğunu söylemektedir. Hanefîlerin delil aldığı Talk rivayetinin râvilerinin zayıf olduğunu söyleyenlerin ifadelerini kabul etmekle beraber Mervân'ın fasık olmasının daha ağır olduğunu söyleyerek Talk rivayetini neden tercih ettiğini açıklamaktadır. Yine itiraz olarak Talk hadisi, Bûsre hadisiyle neshedilmiştir. Çünkü bu yönde rivayette bulunan Ebû Hüreyre'nin Talk'a göre daha sonra Müslüman olması sebebi ile Talk rivayeti daha mensuktur. el-Medenî önce ya da sonra Müslüman olmanın nesh meselesi ile alakalı olmayacağını söyler. el-Medenî daha sonra Talk hadisini savunan âlimlerden bahsederek konuyu tamamlamaktadır.⁴⁶²

2.1.6. Öpmenin Abdeste Etkisi

Öpmenin abdesti bozup bozmadığı meselesi, isnad açısından tartışmalı bir rivayetin mezhepler arasında farklı biçimlerde değerlendirildiği konulardan

⁴⁶⁰ Ahmed el-Halîlî, *Hediyyetü'l-Müctenî*, 44.

⁴⁶¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr* (Medine: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/71; Ahmed el-Halîlî, *Hediyyetü'l-Müctenî*, 44.

⁴⁶² Ahmed el-Halîlî, *Hediyyetü'l-Müctenî*, 45.

biridir. Hanefî şârihler bu rivayeti hem sened hem de Sahâbe uygulaması açısından ele alarak Kûfe ekolünün görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.

Tirmizî'nin Hz. Âişe kanalı ile aktardığı rivayete göre Resûlullah bazı hanımlarını öptükten sonra yeniden abdest almaksızın namaza çıkmıştır. Urve'nin bu kişinin bizzat kendisi olduğunu söylemesi üzerine Hz. Âişe'nin durumu gülümseyerek teyit ettiği de aktarılmaktadır. Bu rivayetten hareketle başta Süfyân es-Sevrî ve Kûfe ekolü olmak üzere birçok sahâbî ve tâbiî, öpmenin abdesti bozmayacağı görüşünü benimsemektedir. Ancak İmam Mâlik, Evzâî, Şâfîî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk gibi fakihler ise aksi yönde hükmederek öpmenin abdesti gerektirdiğini savunmaktadırlar. Tirmizî, bu noktada hadis ehli arasındaki genel kabule dikkat çekerek söz konusu rivayetin senedindeki zayıflık ve kopukluklar sebebiyle ashabi (hadisçiler) tarafından reddedildiğini bildirmektedir.⁴⁶³

Gangohî'nin aktarımında Tirmizî'nin zayıflık sebebi olarak aktardığı “Muhammed b. İsmâîl'in bu hadisi zayıf gördüğünü işittim. O şöyle dedi; Habîb b. Ebî Sâbit, Urve'den işitmemiştir.” ifadesindeki Urve hakkında açıklama yapılmıştır. Zira Urve ismi mutlak olarak kullanıldığında Urve b. Zübeyr anlaşılır ki bu durumda Habîb b. Ebî Sâbit'in Urve'den işitmediği yanlış olur. Zira muhaddislerin beyanı semânın sabit olması yönündedir. Gangohî, Tirmizî'nin aynı konuda gelen başka rivayetlerin de zayıf olduğunu beyan ederken söylediği İbrahim et-Teymî'nin Hz. Âişe'den semâsının olmadığı yönündeki bilgiyi kabul etmektedir. Ancak bu durumun kendi görüşlerine zarar vermediğini zira başka bir rivayette, İbrahim et-Teymî'nin rivayetini, “İbrahim et-Teymî, babasından” şeklinde yani araya babasını koyarak naklettiğini ifade etmiştir. Bu rivayet de Dârekutnî ve başkaları tarafından rivayet edilmiştir.⁴⁶⁴

Keşmîrî ise Tirmizî'nin naklettiği Yahya b. Saîd el-Kattân'ın ifadesini aktarmadan önce Yahya b. Saîd'in Hanefî mezhebine bağlı olduğunu söylemiştir. Keşmîrî ile öğrencisi Bennûrî isnad bakımında rivayeti daha geniş incelemiş ve Buhârî'den nakledilen Habîb b. Ebî Sâbit, Urve'den işitmediği düşüncesine itiraz etmektedirler. Zira Urve diye muğlak bırakılan kişi ancak Urve b. Zübeyr olmalıdır. Çünkü hadisin râvisi olan Urve, Âişe'ye o hanımı mutlaka sen olmalısın dediğimde Âişe güldü, demiştir ki buna cesaret edebilecek olan ancak Hz. Âişe'nin yeğeni Urve b. Zübeyr'dir. Urve b. Zübeyr'in Habîb b. Ebî Sâbit'ten işitmediğine ise muhaddislerin beyanı karşı çıkmaktadır. Zira Tirmizî de eserinde bu tarikle rivayet nakletmiş ve rivayete hasen-garib hükmü vermiştir.⁴⁶⁵ Dolayısıyla rivayetin râvileri sikâ

⁴⁶³ Tirmizî, *Sünen*, “Tahâret,” 60 (No. 80).

⁴⁶⁴ Gangohî, *Kevkebî'd-dürri*, 1/115-117.

⁴⁶⁵ Tirmizî, *Sünen*, “Daavât” 55 (No. 3480).

olmaktadır.⁴⁶⁶ Diğer itiraz ve değerlendirmeler ise benzer şekilde olup doğrudan Tirmizî ya da başka bir hadis ehline eleştiri bulunmamaktadır. Bunu yerine özellikle mezhep imamlarına itirazlar bulunmaktadır.⁴⁶⁷

Mahmud Hasan Diyobendî, kadına dokunmanın veya öpmenin abdesti bozmayacağı yönündeki Hanefî görüşünü savunurken Tirmizî'ye yönelik oldukça açık ve doğrudan bir eleştiri getirmektedir. Diyobendî, Tirmizî'nin İbrahim et-Teymî'nin Hz. Âişe'den yaptığı rivayeti mürsel olduğu gerekçesiyle zayıf saymasını, tamamen kendi mezhebinin görüşünü ispatlama gayretine bağlayarak eleştirmektedir. Tirmizî'nin bu tavrıyla fıkıh usulü kaidelerini göz ardı ettiğini belirten Diyobendî, sika bir râvinin mürsel rivayetinin Hanefiler nezdinde sadece muteber olmakla kalmayıp, müsned rivayet üzerine bir ziyade teşkil ettiğini savunmaktadır. Dokunmanın abdesti bozmayacağına dair temel delil olarak Hz. Âişe'nin gece namaz kılan Hz. Peygamber'in ayaklarına dokunmasını ve Hz. Peygamber'in abdest almadan namaza devam etmesini göstermektedir. Zira temas abdesti bozsaydı, bu durumun namazı da iptal etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca Şâfiîlerin delil olarak sunduğu âyette geçen “kadınlara dokunmak” ifadesini, İbn Abbas'ın tefsiri doğrultusunda fiziksel dokunma değil cinsel birliktelik olarak yorumlayarak hem Tirmizî'nin hem de diğer mezhep imamlarının dayandığı Kur'anî yorumu reddetmektedir.⁴⁶⁸

2. 1. 7. Eti Yenen Hayvanların İdrarı

Eti yenen hayvanların idrarının temizliği meselesi, Ureyneliler hadisi ekseninde şekillenen ve mezheplerin farklı usul anlayışlarını yansıtan bir tartışmayı barındırmaktadır. Hanefî şârihler bu hadisi ya nesh edilmiş ya da özel bir duruma özgü kabul ederek mezheplerinin genel necaset anlayışını koruma yolunu tercih etmiştir.

Medîne havasına alışamayan bir grup kişiye Resûlullah, zekât develerini ve onların sütüyle beraber idrarını içmelerini tavsiye eder. Fakat bu kişiler çobanı öldürüp develeri alarak İslam'dan dönerler. Yakalanınca ceza olarak uzuvları kesilir ve ölüme terk edilirler. Enes b. Mâlik, bazılarını susuzluktan yerde tırman halde ölmüş gördüğünü aktarır. Tirmizî, bu rivayeti “hasen sahih” kabul eder ve ilim ehlinin çoğunun eti yenen hayvanların idrarında sakınca görmediğini belirtir.⁴⁶⁹ Nitekim Resûlullah idrarla tedaviyi onaylamıştır ki haram olanla tedaviye izin verilmez. Ureyneliler hadisi, mezheplerin geneli

⁴⁶⁶ Bennûrî, *Mearifü's-sünen*, 1/301-306.

⁴⁶⁷ Keşmirî, *Arfû's-şezi*, 1/118-119.

⁴⁶⁸ Mahmûd Hasan Diyobendî, *Emâlî*, 1/221-222.

⁴⁶⁹ Tirmizî, *Sünen*, “Tahâret”, 55 (No. 72).

açısından idrarla tedaviye cevaz olarak görülse de, Hanefiler bu hadisi ya nesh edilmiş kabul eder ya da özel bir duruma özgü olduğunu ifade ederler.⁴⁷⁰

Keşmîrî, Tirmizî'nin bu hadisi "hasen sahih" olarak nitelemesini ve farklı yollardan da geldiğini belirtmesini, bu uygulamayı meşru gördüğünün göstergesi kabul eder. Ancak Keşmîrî, Tirmizî'nin bu değerlendirmesini eleştirel bir gözle ele alır ve özellikle Hanefî mezhebine muhalif olan noktaları vurgular. Çünkü Hanefiler, necasetle tedaviyi zaruret dışında caiz görmezler. Ayrıca idrardan sakınılması gerektiği ya da kabir azabı çeken kimsenin idrardan sakınmadığına dair sahih yolla gelen rivayetler delil olarak kullanılmaktadır. Keşmîrî'ye göre Tirmizî, hadislerin zahirine dayanarak amelî sonuçlar çıkarma eğilimindedir. Zira Ureyneliler için yapılan bu uygulama Keşmîrî'ye göre ya nesh edilmiştir ya da siyaseten uygulanmıştır.⁴⁷¹

Mahmud Hasan Diyobendî, eti yenen hayvanların idrarının temizliği meselesini Hanefî mezhebi içindeki görüş ayrılıkları ekseninde ele almaktadır. İmam Muhammed, Ureyneliler hadisindeki idrarın tedavi amaçlı içilmesi emrine dayanarak bu tür idrarların temiz olduğunu savunmaktadır. Zira "Haramda şifa yoktur" ilkesi gereği, Hz. Peygamber'in helal olmayan bir şeyi tavsiye etmeyeceğini öngörmektedir. Buna karşılık Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî ve Cumhur, "Kabir azabının çoğu idrardandır"⁴⁷² hadisinin genel bir hüküm ifade ettiğini ve eti yenen-yenmeyen ayrımı yapmaksızın tüm idrarların necis olduğunu savunmaktadır.

Diyobendî, Tirmizî'nin de naklettiği iki kabir hadisini bu görüşe delil olarak sunmakta ve "Eğer bu idrar temiz olsaydı, kabir azabına konu olmazdı" çıkarımını yapmaktadır. İki rivayetin çatışması durumunda ise Hanefî metodolojisinin kıyas yoluna başvurduğunu belirten Diyobendî, eti yenmeyen hayvanın idrarı necis ise eti yenenin de necis olması gerektiği yönündeki kıyasın Ebû Hanîfe'nin görüşünü güçlendirdiğini ifade etmektedir. Usul kaidelerinden olan ihtiyat ve yasaklayıcı delilin izin verene tercih edilmesi ilkeleri gereği idrarın necis kabul edilmesi gerektiğini vurgulayan Diyobendî, Ureyneliler hadisini ya onlara özel vahiyle bildirilmiş bir şifa durumuyla ya da o kişilerin hakikatte kâfir olduklarının bilinmesiyle açıklayarak Hanefilerin genel yaklaşımını savunmaktadır.⁴⁷³

Sehârenpûrî, konu hakkında âlimler arasında ihtilaf olduğunu belirterek, bazılarının söz konusu hadisi delil getirerek eti yenen hayvanların idrarını temiz kabul ettiğini ancak Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'nin tüm idrarların necis olduğu

⁴⁷⁰ Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/102-105.

⁴⁷¹ Keşmîrî, *Arfû's-şezi*, 1/107-109; Bennûrî, *Mearifü's-sünen*, 1/273-280.

⁴⁷² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/25 (No. 9059).

⁴⁷³ Mahmûd Hasan Diyobendî, *Emâli*, 1/203.

görüşünü savunduklarını ifade etmektedir. Sehârenpûrî'nin naklettiği bölümde bu idrarın içilmesine izin verilmesi hastalık sebebiyle verilmiş bir ruhsat olarak açıklanmakta ve Bedreddin el-Aynî'den nakledilen ikna edici cevap ile mesele temellendirilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber vahiyle o kişilerin şifasının bu maddede olduğunu bildiği için buna izin vermiştir; zira şifası kesin olarak bilinen haram bir maddeyle tedavi olmak, tıpkı açlıktan ölmek üzere olan birinin leş yemesi veya boğazına lokma kaçan birinin şarap içmesi gibi zaruret kapsamında caizdir. Dolayısıyla Sehârenpûrî'ye göre bu olay, idrarın bizzat temiz olduğunu değil tıbbi bir zarurete binaen haramın geçici olarak mübah kılındığını göstermektedir.⁴⁷⁴

2.2. Namaz

2.2.1. Namazların Cem'i

Namazların cem edilmesi meselesi, nakli deliller ile namazların belirli vakitlerde kılınmasını emreden Kur'an nassı arasında nasıl bir denge kurulacağı sorununu beraberinde getirmektedir. Hanefî şârihler, cem rivayetlerini gerçek bir birleştirme olarak değil vakit cem'i yani cem-i sûrî olarak yorumlamış ve bu tutumu hem rivayet hem usul açısından temellendirmiştir.

Tirmizî konu ile ilgili üç tane rivâyet nakletmekte olup namazların cem edilebileceğini düşünmektedir.⁴⁷⁵

Keşmîrî cem konusunda nakledilen hadislerin farklı biçimde yorumlanabileceğini söyledikten sonra büyük Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) de başlangıçta cem etmeyi savunuyor olsa da daha sonra bu görüşten döndüğünü haber vermiştir. Keşmîrî, babın ilk hadisi olarak aktarılan rivayetin zincirindeki kişilerin güvenilir olduğunu ve bu hadisin Şâfîler için en güçlü delil olacağını söylemektedir. Ancak yine Keşmîrî'nin ifadesine göre Buhârî, hadisin uydurma olduğunu söylemiştir. Sebebi de şudur: Buhârî, hadisi Leys b. Sa'd'tan rivayet eden Kuteybe'ye bu hadisi onunla birlikte kimden işittiğini sormuş, Kuteybe de Hâlid el-Medâinî ismini vermiştir. Hâlid el-Medâinî hakkında ise şu söylenir: "Bu bedbaht adam yalancı ve hadis uydurucusuydu. Muhaddislerin el yazısına benzeyen sahte hadisleri yazıp muhaddislerin kitaplarına sokuşturuyordu ve bunları ben kendi elimle yazdım, diyerek isnad ediyordu."

Keşmîrî sözünü kuvvetlendirmek adına Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) benzer bir durumu naklettiğini belirtmiş ve Tirmizî'nin de hadisi illetli olduğuna işaret ettiğini eklemiştir. Ayrıca konuya Hadisçilerin itirazı

⁴⁷⁴ Ahmed Ali Sehârenpûrî, *Hâşiye*, 1/203.

⁴⁷⁵ Tirmizî, "Sefer", 4.

olarak Leys b. Sa'd gibi meşhur fakih ve hadis hafızı olan bir zatın, 200'e yakın öğrencisi olduğu halde bu hadisi sadece Kuteybe b. Saîd'in ondan rivayet etmesine hayret ettiklerini söylemiştir. Hanefîler'in hadisin sıhhatini kabul etmekle beraber kastedilen şeyin vakit cem'i değil fiilî cem yani namazları kendi vaktinde kılmak olarak anladığını söyleyen Keşmîrî akla gelebilecek muhtemel sorulara ve rivayetin metni hakkında gelen farklı rivayetlere cevap vermiştir. Ayrıca İbn Hacer'in yanlış anladığını iddia ettiği bir konuya temas ederek meseleyi açıklamıştır.⁴⁷⁶ Keşmîrî konuyu Buhârî şerhinde daha geniş incelemiş ve burada detaya girmemiştir.⁴⁷⁷

Sehârenpûrî ise hadis tenkitlerinin ötesinde meseleyi usulî bir zemine taşıyarak, Hanefîlerin namazların cem'ine dair mesafeli duruşunu ihtiyat prensibiyle temellendirmektedir. Şâfiîlerin temel dayanağı olan takdim cem'i konusunda Ebû Dâvûd'un "bu hususta ayakta duran sahih bir hadis yoktur" şeklindeki şahadetini naklederek, İbn Hacer'in bu rivayetleri kesin nass kabul eden yaklaşımının isabetsizliğini vurgulamaktadır. Sehârenpûrî'ye göre Buhârî bile Hanefîlere yönelik titiz itirazlarına rağmen, şartlarına uygun sarîh bir takdim cem'i hadisi bulamadığı için eserine almamış, aksine güneş zevalinden önce yola çıkıldığında namazın tehir edilmesine dair rivayetleri naklederek bir bakıma Hanefî görüşünü takviye etmiştir. Sehârenpûrî, Hanefî yorumunu destekleyen deliller arasında Hz. Enes ve İbn Ömer'in uygulamalarını göstermektedir: Her ikisi de seferde acele olduğunda öğle namazını ikinci vaktine, akşam namazını da yatsı vaktine kadar erteleyerek şafak kaybolduktan sonra kılmışlardır. Bu rivayetler, cem'in te'hîr yoluyla yapıldığını göstermektedir. Aynî'nin de belirttiği üzere, haber-i vahid olan cem rivayetlerinin, namaz vakitlerini kesin olarak belirleyen âyetlerle çelişmemesi için bu hadisler cem-i sûrî olarak yorumlanmalıdır; böylece hem âyet hem de hadisle amel edilmiş, birbirine zıt görünen rivayetler arasında uzlaş sağlanmış olur.

Sehârenpûrî ayrıca cem hadislerinde bir ızdırab bulunduğunu, bazı rivayetlerde Medine'de korku ve yağmur olmaksızın cem yapıldığının nakledildiğini ve böyle bir cem'e hiçbir âlimin cevaz vermediğini İbnü'l-Hümâm'dan nakille belirtmektedir. İmam Muhammed'in *Muvatta*'da aktardığına göre, Hz. Ömer tüm İslam beldelerine mektup göndererek namazları birleştirmelerini yasaklamış ve namazları bir vakitte birleştirmenin büyük günahlardan biri olduğunu bildirmiştir. Bu nakle dayanarak Sehârenpûrî, Hanefî mezhebinin bu konudaki tutumunun en ihtiyatlı yol olduğunu, bir Şâfiî'nin dahi

⁴⁷⁶ Keşmîrî, *Arfû 'ş-şezi*, 2/52-54.

⁴⁷⁷ Keşmîrî, *Feyzü 'l-bârî*, 2/124-132.

ancak şiddetli bir darlık ve mecburiyet hali dışında bu ruhsata başvurmaması gerektiğini savunmaktadır.⁴⁷⁸

Mahmud Hasan Diyobendî, namazların cem'i meselesinde Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî arasındaki ihtilafın mahiyetine odaklanmaktadır. Şâfiî, hakiki cem'i savunurken, Ebû Hanîfe cem-i sûrîyi benimsemektedir. Diyobendî, hocası Enver Şah Keşmîrî'den nakille Şâfiî'nin yaklaşımının Kur'an nassına aykırılık teşkil ettiğini vurgulamaktadır. Zira Kur'an'da namazların vakitlerine riayet edilmesi emredilmekte ve namazların belirli vakitlerde farz kılındığı açıkça bildirilmektedir. Usul kaidesi gereği, Kur'an nassı üzerine haber-i vahid ile ziyade yapılamayacağından, Şâfiî yaklaşımı bu kuralı ihlal etmektedir.

Diyobendî, Şâfiî görüşünün ayrıca bu bab'daki diğer hadislere de muhalefet ettiğini belirtmektedir. Hz. Âişe'nin rivayetinde Peygamber'in seferde öğleyi tehir edip ikindiye takdim ettiği, akşamı tehir edip yatsıyı takdim ettiği; Sa'd b. Mâlik'in Arafat'ta bir namazı takdim edip diğerini tehir ettikleri; Abdullah b. Mes'ûd'un Peygamber'i Arafat dışında vaktinde olmayan bir namaz kılariken görmediği nakledilmektedir. Bu rivayetler insaf şartıyla değerlendirildiğinde, cem'in mahiyetinin ikinci namazı takdim ve birinci namazı tehir etmek olduğunu açıkça göstermektedir.

Diyobendî, Şâfiîlerin delil olarak sundukları İbn Ömer'in uygulamasının da aslında onların aleyhine olduğunu ispat etmektedir. İbn Ömer'in rivayeti Tirmizî'de muhtasar gelmiş, ancak *Sahîhayn*'da tafsilli olarak nakledilmiştir. Nâfi'in detaylı rivayetine göre, güneş battıktan sonra kendisine namaz için iki kez uyarıda bulunulmasına rağmen İbn Ömer cevap vermemiş ve yola devam etmiştir. Sonunda inerek akşam namazını kıldıktan sonra yemek yemiş, zaruri işlerle meşgul olmuş ve şafak kaybolana kadar bekleyerek yatsı namazını kılmıştır. Bu rivayet açıkça göstermektedir ki İbn Ömer akşam namazını şafak kaybedilmeden önce kılmıştır. Dolayısıyla Şâfiîlerin İbn Ömer'in uygulamasıyla istidlal yapmaları mümkün değildir.⁴⁷⁹

2. 2. 2. Rükûdan Sonra Elleri Kaldırmak

Rükûa giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılması meselesi, erken dönemden itibaren mezheplerin rivayet ve amel anlayışlarına göre farklılaştığı tartışmalı konular arasında yer almaktadır. Hanefî şârihler bu konuda yalnızca rivayet analizine dayanmayıp amelî tevatürü ve Sahâbe uygulamalarını da belirleyici bir ölçüt olarak kullanmıştır.

⁴⁷⁸ Ahmed Ali Sehârenpûrî, *Hâşiye*, 2/78.

⁴⁷⁹ Mahmûd Hasan Diyobendî, *Emâlî*, 2/78-79.

Rükû'da ellerin kaldırılması konusunda İslam âlimleri arasında iki temel görüş bulunmaktadır. Cumhur ulemâyâ göre Hz. Peygamber namaza başlarken, rükûa giderken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırırdı ki bu görüş sahih ve çok sayıda rivayetle desteklenmiştir. Buna karşılık Hanefîler, Abdullah b. Mes'ûd'un "sadece ilk tekbirde eller kaldırıldı" rivayetine dayanarak, bu uygulamanın daha sonra terk edildiğini ve neshedildiğini savunurlar. Ayrıca Hz. Ali ve İbn Ömer gibi bazı sahabilerin fiili uygulamalarında da ellerin sadece iftitah tekbirinde kaldırıldığı görülmüştür. Hanefîler rivayetlerin çatışması durumunda fakih olan râviyi esas alır ve sürekli tekrar eden bir ibadet olan namazda uygulamanın çoklu yolla sabit olması gerektiğini öne sürerler. Böylece ellerin yalnızca namaza başlarken kaldırılması gerektiği sonucuna varırlar.⁴⁸⁰

Tirmizî bu konuda her iki görüşü de nakletmiş, yani hem rükûa giderken ve kalkarken ellerin kaldırıldığını bildiren rivayetleri hem de sadece iftitah tekbirinde ellerin kaldırıldığını belirten rivayetleri zikretmiştir. Ancak detaylı açıklamasını, ellerin her tekbirde kaldırıldığını bildiren İbn Ömer rivayeti üzerine yapmış ve bu rivayeti "hasen sahih" olarak değerlendirmiştir. Öte yandan, İbn Mes'ûd'un sadece ilk tekbirde ellerin kaldırıldığına dair rivayetini ise "hasen" olduğuna yer vermiştir. Ayrıca bu rivayetle Hanefîlerin amel ettiğini açıkça ifade etmiş, Kûfelilerin rivayetle amel etme yöntemlerini de göstermiştir. Böylece Tirmizî, her iki görüşü aktarırken, birinci rivayetin daha güçlü ve tercih edilebilir olduğunu ortaya koymuş, ama farklı mezhep anlayışlarının dayanaklarını da ihmal etmemiştir.⁴⁸¹

Keşmîrî, Hanefî ekolün görüşünü benimsediği halde, körü körüne bir bağlılık göstermez. Hanefîlerin ref'u'l-yedeyn yapılmaz şeklindeki görüşünü savunurken, bunun yalnız rivayet değil amelî tevatürle sabit olduğunu, Sahâbenin ve tâbiînin fiilleriyle desteklendiğini ileri sürmektedir. Ancak bu savunma sadece taassup düzeyinde değildir. Hadis rivayetlerini titizlikle değerlendirir, zayıf görünen delillerde bile sened tenkidi yapar, ihtilafları ortaya koyar. Öte yandan, bazı Hanefîlerin ellerin kaldırılmasını mekruh saymalarını eleştirerek, bu konuda daha mutedil ve müsamahalı bir duruş sergilemektedir. "Kaldırmak da kaldırmamak da amelî tevatürle sabittir" diyerek, başka mezheplerin uygulamalarına da alan açan bir objektiflik gösterir. Bu, onun sadece Hanefîleri değil sünnetin sahih yönünü merkeze alarak düşünmeye çalıştığını göstermektedir.

Keşmîrî, Tirmizî'nin "Bu hadisle amel eden Sahâbe vardır" şeklindeki ifadelerini oldukça önemli görmektedir. Tirmizî'nin bu tür metinlerine dikkat

⁴⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/14-15.

⁴⁸¹ Tirmizî, "Salât", 188.

çekerek, artık sened araştırması yapmaya gerek olmadığını, çünkü bu tür uygulamaların halk arasında gizli kalamayacak kadar yaygın olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşımıyla Keşmîrî, Tirmizî'yi sadece râvî zinciri değil aynı zamanda fiilî sünnet ve Sahâbe pratiğiyle hüküm çıkaran bir hadis imamı olarak değerlendirmektedir. Bu, onun Tirmizî'ye duyduğu güveni ve onu klasik muhaddislerden farklı olarak ictihadî yönü güçlü bir muhaddis olarak konumlandığını gösterir. Özellikle bu ifadenin delil olarak kullanılabilirliği noktasında Keşmîrî'nin Tirmizî'ye yaklaşımı, klasik Hanefî muhaddislerinin biraz daha ötesindedir.

Keşmîrî, hadis otoritelerini büyük ölçüde önemser; Dârekutnî, İbn Hibbân, İbn Hacer, İbn Dakîku'l-'İd gibi isimlerin görüşlerine atıfta bulunur. Ancak bu atıflar, taklitçi değil karşılaştırmacı ve tenkitçi bir yaklaşımla yapılmaktadır. Örneğin Dârekutnî'nin aynı rivayeti kimi zaman sahih kimi zaman zayıf görmesini bir tutarsızlık olarak değil hadis ilmindeki nüanslı değerlendirmelerin doğal bir yansıması olarak ele almaktadır. Aynı şekilde, Buhârî'nin “ellerin kaldırılmadığına” dair rivayetlerin bazı kısımlarını illetli görmesini de değerlendirerek, kendi yorumunu sunar. Bu da gösteriyor ki Keşmîrî, hadisçilerin tenkit geleneğini bilen ve bunu yorumlayabilen bir muhaddis-fakih kimliğine sahiptir. Ancak bu hadisçileri sorgularken onları küçümsememektedir. Hadisçilerden çok, hadislerin yanlış kullanımına karşı çıkar. Bu bağlamda bazı müezzin, hatip ve “bilgisiz” hocaları hedef alarak, meselenin bu kadar karışmasının nedenini ilimden uzak insanların dini konularda hüküm vermesine bağlar.⁴⁸²

2.2.3. Besmele

Besmelenin namazda okunup okunmaması ve okunacaksa gizli mi yoksa açıktan mı okunacağı meselesi, mezheplerin hem rivayet değerlendirmesi hem de Kur'an yorumu açısından en çok ayrıştığı konulardan biridir. Hanefî şârihler bu tartışmada sahih rivayetleri, Hulefâ-i Râşidîn uygulamasını ve amelî sünneti birlikte değerlendirerek sessiz okumanın daha isabetli olduğunu savunmuştur.

Tirmizî, namazda Besmele'nin okunup okunmayacağı ve özellikle cehri okunup okunmayacağı konusunu işlediği hadislerle birlikte, rivayetlerin sıhhat durumlarına göre tutum alarak mezheplerin görüşlerini karşılaştırmaktadır. Tirmizî, Abdullah b. Muğaffel'in “Besmele'yi açıktan okumayın” anlamındaki rivayetini “hasen” kabul eder ve bu rivayetle çoğu sahabî ve tâbiinin amel ettiğini vurgular. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve onların ardından gelen pek

⁴⁸² Keşmîrî, *Arfû 'ş-şezi*, 1/263-266.

çok âlimin besmeleyi açıktan okumadığına dikkat çeker. Tirmizî burada Hanefî görüşüne yakın bir tavır sergileyerek, besmelenin gizli okunmasını benimser.

Buna karşılık İbn Abbas'tan gelen ve "Peygamber Besmele ile başlardı" şeklindeki rivayeti zikretmekle birlikte, isnadının zayıf olduğunu belirtir. Bu rivayetle amel edenlerin sayıca daha az olduğunu ve dolayısıyla bu görüşün tercih edilmediğini ifade eder. Tirmizî, ayrıca Enes b. Mâlik'ten gelen ve namazların "Elhamdülillahi Rabbilalemin" ile başladığını belirten rivayeti de "hasen sahih" olarak değerlendirir. Bu hadis üzerinden besmelenin açıkça okunmadığı sonucuna varanları destekler ve uygulamayı Sahâbeden birçok isme dayandırır.⁴⁸³ İmam Mâlik'in görüşü olan "Besmele'nin hiç okunmaması" anlayışına da değinen Tirmizî, buna karşı çıkararak en azından gizli okunması gerektiğini savunan anlayışı daha güçlü görür. Şâfiî'nin besmelenin hem âyet olduğunu hem de cehrî okunması gerektiğini savunduğu rivayetleri aktarsa da bu rivayetleri sayıca zayıf ve isnad açısından problemli bulur. Hanefîler gibi, Tirmizî de hem Sahâbe uygulamasını hem de hadisin sıhhat derecelerini dikkate alarak, besmelenin gizli okunması gerektiği görüşünü daha tercih edilir bulur. Sonuç olarak Tirmizî, hadis rivayetlerini sıhhat derecesine göre tartarak, besmelenin açıktan okunmasına dair rivayetleri zayıf, gizli okunmasına dair rivayetleri ise sahih ve amel edilen rivayetler olarak sunar. Bu yaklaşımıyla Hanefîlerin görüşüne paralel bir duruş sergilemekte ve hadis değerlendirmesinde Hanefîlerle aynı eksende bir tercih ortaya koymaktadır.

Keşmîrî, besmele konusundaki tartışmayı hem rivayet hem amel açısından ele alarak Hanefî çizgiyi delille temellendirir. Ona göre besmele Kur'an'dandır ancak Fâtiha'nın parçası değildir ve namazda gizlice okunmalıdır. Açıktan okuma yönündeki rivayetlerin hiçbirinin sahih senetle sabit olmadığını, bu konuda Şîî etkisiyle çok sayıda zayıf rivayet uydurulduğunu söyler. Hz. Peygamber'in zaman zaman açıktan okuması, "öğretim amacıyla"dır. Bu sebeple gizli okuma, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn'in sürekli uygulaması olduğundan "amel-i sahîh" budur. Keşmîrî ayrıca, bu meselede sehiv secdesi gibi fikhî detaylara da değinerek Hanefî mezhebinin görüşünü sistematik biçimde açıklar.⁴⁸⁴

Reşîd Ahmed Gangohî ise, besmele tartışmasını kıraat farklılıklarıyla ilişkilendirerek sistematik biçimde ele alır ve Hanefî görüşü ilmî gerekçelerle savunur. Üç temel görüşü özetler: Şâfiî'ye göre besmele Fâtiha'nın âyetidir ve cehren okunur; Mâlik'e göre değildir ve gizli okunur; Ebû Hanîfe'ye göre ise sûreleri ayırmak için indirilmiş müstakil bir âyettir, bu yüzden bir kez okunması

⁴⁸³ Tirmizî, *Sünen*, "Salât" 180-182.

⁴⁸⁴ Keşmîrî, *Arfü 'ş-şezi*, 1/250-252.

vacip ama açıktan okunması câiz değildir. Şârih, bismelenin cehren okunmasını Fâtiha'ya dâhil olup olmama meselesine bağlamayı yanlış bulur ve bu konuda gelen rivayetlerin sahih olmadığını vurgular. Hz. Peygamber'in zaman zaman açıktan okumasını öğretim amacıyla açıklarken, sahâbenin de onun besmeleyle başladığını doğrudan duyarak değil ondan öğrenerek bildiğini söyler. Böylece şârih, dilsel analiz, rivayet tenkidi ve amelî sünneti birleştirerek Hanefîlerin gizli okuma tercihinin hem hadis hem usûl açısından en tutarlı görüş olduğunu gösterir.⁴⁸⁵

Şemseddin Efgânî, besmeleyi değerlendirirken hem hadis ilmi bakımından titiz davranır hem de Hanefî usûlüne uygun bir muhakeme ortaya koyar. Bu konuda iki temel soruyu ele alır: Birincisi, besmele Kur'ân'dan bir âyet midir; ikincisi, namazda besmele açıktan mı okunmalıdır? Efgânî her iki soruyla ilgili rivayetleri isnad yönünden ayrıntılı olarak inceler. Rivayeti nakleden râvilerin güvenilirliğini tek tek değerlendirir, zayıf veya meçhul râvilerin bulunduğu işaret eder. Tirmizî'nin "hasen" hükmü verdiği bazı rivayetlerin senedinde bulunduğu zayıflıklar yüzünden ihtiyat eder ve açıkça der ki: "Besmeleyle ilgili rivayetlerin hiçbirisi sahih kaynaklarda yoktur." Efgânî'ye göre, bismelenin yüksek sesle okunması gerektiğini ima eden rivayetlerin çoğu zayıf veya meçhul râvilerden gelmiştir. Oysa bismelenin gizlice okunmasıyla ilgili rivayetler isnad bakımından daha sağlamdır ve Sahâbe ile Hulefâ-i Râşidîn'in fiilî uygulamasıyla da uyushmaktadır. Bu yüzden amel-i sahîh bismelenin yüksek sesle değil sessiz okunmasıdır. Efgânî, rivayetlere yalnızca zahirî isnad güçleri açısından bakmakla yetinmemektedir. Sünnetin fiili sürekliliğini ve Sahâbe pratiğini esas almaktadır. Böylece Hanefî görüşünü ilmî delillerle temellendirmiştir.⁴⁸⁶

Efgânî'nin bir sonraki bölümde ele aldığı "Namaza el-hamdulillâhi Rabbi'l-âlemin ile başlama" konusu da besmele tartışmasıyla ilgilidir. Bu rivayet zahiren İmam Mâlik'in görüşünü destekler. Zira namaza doğrudan Fâtiha ile başlanıp daha öncesinde hiçbir şey okunmadığını göstermektedir. Cumhur ulemâ ise bu rivayeti, namaza cehren başlamayı ima ettiği şeklinde yorumlamıştır. Bu yüzden Mâlikîlerin hükmüne destek saymamışlardır. Oysa Efgânî'ye göre bu rivayet, bismelenin tam tersine sessiz okunması gerektiğinin işaretidir. Çünkü Efgânî'ye göre besmele gizlice okunduğunda, namazda sadece "Elhamdulillâh" işitilmiştir. Yine besmele Kur'ân'dan bir âyet olsaydı, muhakkak sesli olarak okunması gerekirdi. Dolayısıyla bu rivayeti, Efgânî

⁴⁸⁵ Gangohî, *Kevkebü'd-dürri*, 1/259-261.

⁴⁸⁶ Şemseddin el-Efgânî, *Buğyetü'l-Elmağî*, 295-301.

besmelenin sûreye dâhil olmadığını ve namazda gizlice okunması gerektiğini gösteren delillerden biri olarak yorumlar.

Şemseddin Efgânî, tartışmayı hadis ve fıkıh delilleri üzerinden derinlemesine çözümlmeye devam eder. Ona göre besmele, Fâtiha'nın asli bir parçası değil sûreler arasında ayırım işareti olan bir ifadedir. Dolayısıyla besmele Fâtiha'nın içine dâhil değildir ve namazda açıktan okunması da söz konusu değildir. Bu görüş onun nazarında, Fâtiha'nın başında yer almasına rağmen Kur'an'daki konumuna zarar vermez. Efgânî, Şâfiîlerin "besmele hem Fâtiha'dan hem diğer sûrelerden bir âyettir" şeklindeki görüşünü zayıf bulur. Nitekim bu anlayışta aynı ifadeyi her sûrenin başında tekrar etmek, Kur'an'da tekrar manası doğurur ki bu da nüzûl hikmetine aykırıdır. Ayrıca, hadislerle bakıldığında dahi, sahih senetli rivayetlerin bile bu genel anlamı içermediğini, besmelenin kıraatte gizlice okunmasının Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidin'in amelî sünneti olduğunu vurgular. Şâfiîlerin delil olarak getirdikleri "Resûlullah besmele ile başladılar" hadisini ise Efgânî şöyle açıklar: Evet, Resûlullah besmele ile başladı, fakat bunu açıktan okumazdı. Zaten bu konuda sahih rivayetlerin tamamı sükûtu tercih ettiğini gösterir ve Sahâbeden hiç kimsenin besmeleyi yüksek sesle okuduğu bir duruma şahit olunmadığını belirtir. Sonuçta Efgânî tüm sened tenkidleri ve Sahâbe tatbikatını birlikte değerlendirerek Hanefî görüşünü teyit eder: Besmele vahiyden bir ifadedir ve Kur'an'da geçer, ancak Fâtiha'nın veya başka bir sûrenin parçası değildir; namazda gizlice okunur, açıktan okumak ise sünnete aykırıdır.

Efgânî'nin hadislerle yaklaşımında dikkat çeken bir başka husus da, hadis eserlerinden verilen örneklerdir. Örneğin Efgânî, Ebû Dâvûd'un naklettiği şu hadisi ele alır: İbn Abbas dedi ki "Hz. Peygamber sûrelerin sonunu ancak 'Bismillâhırrahmânırrahîm' inince anlardı."⁴⁸⁷ Efgânî bu rivayeti naklederken ilk olarak senedinin kuvvetli olduğunu belirtir. Zeylâî'nin "Şeyhayn'ın şartına göre sahih" hükmüne atıf yaparak, hem Ebû Dâvûd'un hem de Hakîm'in bu hadisi sahih kabul ettiğini vurgular. Buna rağmen, Efgânî'ye göre hadis "Besmele Fâtiha'nın bir parçasıdır" anlamına gelmez. Sadece sûrelerin ayrıldığını bildiren bir işarettir. Böylece o da hadisin sıhhatini kabul ederken yorumunda Hanefî usûlüne uygun bir çizgi tutar: Besmele vahiydir ve Kur'an'da yer alır ama esasen sûrelerin başındaki ayırıcı bir nişanedir. Fâtiha'ya veya başka bir sûreye dahil değildir. Zira hadise göre, Hz. Peygamber sûrelerin sonunu ancak besmelenin inişiyle ayırt ederdi. Eğer besmele her sûrenin ayrılmaz parçası olsaydı, hepsiyle birlikte nâzil olması ve doğrudan sûre

⁴⁸⁷ Süleyman b. Eş'as Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 2009), "Salât", 124 (No. 788).

metnine dahil olması gerekirdi. Bu durumda Fâtîha ile diğer sûreler arasında bir fark kalmazdı.

Efgânî, Şâfiîlerin diğer itirazlarını da aynı titiz analizle yanıtlar. Bismelenin açıktan okunmasına delalet ettiği fikrine sert çıkarak, “Şaşılacak şey! Böyle bir şey nasıl söylenir?” der. Sonra Buhârî ve Müslim’de geçen hadislerin metinlerine bakıldığında, Resûlullah ve ashâbından hiç kimsenin besmeleyi açıktan okuduğunu duymadığını ortaya koyduğunu vurgular. Nitekim Müslim’de rivayet edilen “Onlardan hiç kimsenin besmeleyi okuduğunu duymadım.” ve Nesâî’deki “Hiçbirini besmeleyi açıktan okurken duymadım” ifadeleri, bismelenin sessiz okunmasının sünnete uygun olduğuna açık delillerdir. Efgânî, bu rivayetleri Ahmed b. Hanbel, İbn Hibbân, Dârekutnî, Tahâvî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi âlimlerin sahih senetlerle naklettiğini belirterek, hadisçi bir üslûpla iddiasını destekler. Bu durumda Resûlullah ve Sahâbe yüksek sesle “Elhamdülillâh”ı okur, besmeleyi açığa vurmazlardı. Böylece Efgânî, Şâfiîlerin yorumunu zayıf ve bağlam dışı bulur. Onun nazarında en güçlü deliller, sahih hadislerin açık beyanları ile Sahâbe uygulaması ve icmâdır. Sonuç olarak, hem hadis hem de sünnet pratiği açısından Hanefîlerin besmeleye dair sessiz okuma tavrını sağlam şekilde temellendirir.⁴⁸⁸

Muhammed Ferîd’in besmeleye dair değerlendirmesi ise iki boyutta ele alınmaktadır: Bismelenin Kur’an’dan bir âyet olup olmaması ve namazda açıktan okunup okunmaması. Kur’an’da sûrelerin başında müstakil bir âyet olmaması hususunda Kevser sûresinin üç âyet olduğuna icma edilmesi ya da Fatiha sûresinin her âyetini okumanın çeşitli faziletinden bahsedilirken bismelenin zikredilmemesi Muhammed Ferîd’in delilleri arasında sayılmaktadır. Bismelenin namazda cehren okunup okunması meselesinde ise Ferîd, isnad analizinde râvileri incelemek kaydı ile bismelenin cehren okunacağını haber veren rivayetlerin “sahih” olarak değerlendirilemeyeceğini belirtir. Ayrıca Sahâbe uygulaması da bu yöndedir. Dolayısıyla hüküm, sahih rivayetlerle sabit olan ihfâ yönündedir. Hz. Peygamber’in zaman zaman besmeleyi cehren okuması ise yine öğretim amacı taşımaktadır.⁴⁸⁹

2.2.4. Namaza Başlama Duası

Namaza başlarken okunacak dua meselesi, rivayetlerin çokluğuna ve senedlerindeki farklılıklara rağmen Hanefî geleneğin “Sübhâneke” duasını

⁴⁸⁸ Şemseddin el-Efgânî, *Buğyetü'l-Elmağî*, 301-304.

⁴⁸⁹ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 2/74-76.

tercih ettiği bir konudur. Şârihler bu tercihi sened tenkidi, Sahâbe uygulaması ve farz-nafile namazlar arasındaki pratik ayrım üzerinden temellendirmiştir.

Tirmizî, “namaza başlarken okunacak dua” başlığı altında farklı rivayetleri nakleder ve isnad açısından değerlendirmesini yapar. Önce Ebû Saîd el-Hudrî’den gelen rivayeti aktarır: Hz. Peygamber gece namaza kalktığında tekbir getirir ve ardından “Sübhâneke allâhumme ve bi hamdike, ve tebârake’smuke, ve te’âlâ ceddüke, ve lâ ilâhe ğayruke” duasını okurdu. Bu rivayet hakkında Tirmizî, “Bu babda Ali, Âişe, İbn Mes’ûd, Câbir, Cübeyr b. Mut’im ve İbn Ömer’den de rivayetler vardır” der ve Ebû Saîd rivayetinin bu konuda en meşhur hadis olduğunu belirtir. Ardından, “Bazı âlimler bu hadis ile amel etmişlerdir” ifadesiyle rivayetin kabul gördüğünü, fakat “çoğu âlimin” sadece “Sübhâneke allâhumme...” kısmını rivayet ettiğini ve bununla amel ettiğini söyler. Ayrıca Hz. Ömer ve İbn Mes’ûd’dan da bu şekilde rivayet geldiğini ekler.

Sonunda Tirmizî, Ebû Saîd rivayetinin senedinde Ali b. Ali er-Rifâî sebebiyle zayıflık bulunduğunu, Yahyâ b. Saîd’in bu râvi hakkında olumsuz görüş bildirdiğini ve Ahmed b. Hanbel’in de “Bu hadis sahih değildir” dediğini aktarır. Ardından Âişe’den gelen başka bir rivayeti zikreder, ancak bu rivayetin de sadece tek yoldan geldiğini ve râvisinin hafızasıyla ilgili tenkit bulunduğunu kaydeder. Sonuç olarak Tirmizî, bu konuda farklı lafızlarda rivayetler bulunduğunu, fakat amel yönünden ümmetin çoğunluğunun “Sübhâneke allâhumme ve bi hamdike, ve tebârake’smuke, ve te’âlâ ceddüke, ve lâ ilâhe ğayruke” duasıyla yetindiğini belirtir. Böylece, sened açısından ihtilaflı olmakla birlikte, ibadet pratiği bakımından bu duanın meşhur ve muteber bir sünnet olarak benimsendiğini ifade eder.⁴⁹⁰

Reşîd Ahmed Gangohî, Fâtiha’dan önce okunan dua konusunu ele alırken konuyu farz ve nafile namazlar bakımından ayırır. Ona göre Hz. Peygamber farz namazlarda en kısa dualarla yetinmiş, uzun dua ve zikirleri ise nafilelerde yapmıştır. Bu sebeple, cemaatle kılınan farz namazlarda uzun istiftah dualarını okumak uygun değildir. En kısa ve sabit olanlarla yetinmek sünnete daha uygundur. Ancak farzda bu dualardan bazılarını okumak namazı geçersiz kılmaz ve sehiv secdesi gerektirmez. Şârih, ayrıca “Şeytandan Allah’a sığınma” ifadeleri bulunan duanın, Hz. Peygamber’in ümmete öğretme amacı taşıdığını vurgular.⁴⁹¹ Gangohî’nin eserini tahkik eden Muhammed Zekeriyâ Kandehlevî ise daha detaylı bilgiler verdikten sonra konunun rivayetler bağlamında el-Aynî tarafından geniş biçimde incelendiğine işaret etmiştir.⁴⁹²

⁴⁹⁰ Tirmizî, *Sünen*, “Salât” 65.

⁴⁹¹ Gangohî, *Kevkebü’ d-dürri*, 1/258-259.

⁴⁹² Gangohî, *Kevkebü’ d-dürri*, 1/258 (Muhakkikin Dipnotu).

Keşmîrî ise, Fâtîha'dan önce okunan dua konusunu sened değerlendirmesi ve fikhî hüküm düzleminde ele alırken, meseleyi hem hadis rivayetlerinin çeşitliliği hem de sünnetin amelî esnekliği açısından yorumlar. Ona göre bu dua hem farz hem nafilâ namazlarda câizdir. Ancak Hz. Peygamber'in farzlarda kısa, nafilâlerde uzun duaları tercih ettiği dikkate alınmalıdır. Ayrıca o, "Sübhâneke" duasının Hz. Ömer'in fiilî öğretisiyle sahih bir sünnet niteliği kazandığını belirtirken, duanın dilsel yapısını açıklayarak lafzın anlam inceliklerine yönelir.⁴⁹³

Hanefî şârihler arasından Efgânî burada nakledilmemiş olsa da diğer mezheplerin görüşlerine de yer vererek sıhhat değerlendirmesi yapmaktadır. Asıl olarak zikrettiği "Sübhanek" duasının dışındaki üç duadan ikisinin son derece sahih olmasına rağmen Hz. Peygamber'in bu duaları teheccüd namazına kâltığında yaptığını ifade ederek rivayetlerin farz namazlar için delil teşkil etmediğini söylemektedir. Bazı hadis kaynaklarında geçen ve "Sübhanek" dışında Hz. Peygamber'in okuduğu nakledilen duadan önce "Hz. Peygamber farz namaza kalktığı zaman..."⁴⁹⁴ kaydı bulunmaktadır ki bu da "Sübhanek" dışındaki duaların da farz namazlarda okunduğunu göstermektedir. Ancak Efgânî bu ziyadelerin mahfuz olmadığını söyleyerek Hanefîlerin görüşü olan namazdan önce okunacak yegâne duanın "Sübhanek" duası olduğunu söylemektedir. Diğer bir duanın ise sened açısından zayıflığına işaret etmektedir. Ayrıca farklı şekilde nakledilen bu duaların ilk dönemlerde ve eğitim amacı ile Hz. Peygamber tarafından yapıldığına işaret etmektedir. Sonuç olarak Efgânî birbirine destek olan pek çok makbul rivayetin yanında Hulefâ-i Râşidîn'in başta olmak üzere fakih sahâbenin amelî ile selef ulemânın amelinin Hanefî görüşü desteklediğini haber vermektedir.⁴⁹⁵

Efgânî'nin de zikretmiş olmasına rağmen cevap vermediği husus olan Mâlikîlerin, namaza yalnızca Fatiha ile başlaması meselesine Muhammed Ferîd açıklık getirmektedir. Zira bu konuda Enes b. Mâlik'ten nakledilen rivayette Hz. Peygamber ve bazı halifeler de namazda bu şekilde hareket etmektedir. Muhammed Ferîd ise bu durumun yani Fatiha'nın "Cehren okunmaya başlanan şey" anlamına geldiğini öncesinde hiçbir şey okunmadığının anlaşılmayacağını haber vermiştir. Yine Muhammed Ferîd, Efgânî'den farklı olarak "Sübhâneke" dışındaki dualar hakkında gelen rivayetlerin şaz olduğundan bahsetmemiş bunun yerine Hz. Peygamber'in cevaziyet için bu tür duaları yaptığından bahsetmiştir. Dolayısıyla Muhammed Ferîd'in "Sübhâneke" duasını okumayı diğerlerinden üstün görmekle yetindiği anlaşılmaktadır. Efgânî'nin zayıf olarak

⁴⁹³ Keşmîrî, *Arfû 'ş-şezî*, 1/249-250.

⁴⁹⁴ Tirmizî, *Sünen*, "Daavât" 32 (No. 3423).

⁴⁹⁵ Şemseddîn el-Efgânî, *Buğyetü'l-Elmağî*, 290-294.

naklettiği dua hakkında da benzer şeyler söyleyen Muhammed Ferîd bu duanın farz namazlarda okunmaması gerektiğini söylemiştir. “Sübhâneke” duası ile ilgil de sahihlerin yanında zayıf rivayetlerin de geldiğini söyleyen şârih özellikle “Sübhâneke” duasındaki “ve celle senâuke” kısmının zayıf olduğunu söyleyerek namazlarda okunmaması gerektiğini söylemiştir.⁴⁹⁶

Bennûrî ise farklı istiftâh dualarının rivayetle sabit olduğunu kabul etmekle birlikte, sünnete en uygun olanın “Sübhâneke” duası olduğunu belirtir. Bu noktada Hanefilerin görüşünü birleştirici ve ihtiyatlı bir çizgide görür. Özellikle, Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel’in bu dua ile namaza başladıklarını ve bunu sahâbe huzurunda açıktan okuduklarının rivayet edildiğini aktararak, bu uygulamanın hem amelî sünnet hem de sahih rivayet yönünden daha güçlü olduğunu savunur. Bennûrî geçmişte zikredilen rivayetleri daha detaylı ele almıştır. Örneğin “Sübhâneke” duasının dışında nakledilen dualar hakkında gelen rivayetlere hangi âlimin nasıl cevap verdiği ya da hadisçilerin bu rivayetlerin isnadı hakkında söyledikleri daha geniş ele alınmıştır. Diğer şerhlerden farklı olarak Hz. Peygamber’in namazda dua ettiği yerleri belirtmiştir. Bunlar; Tekbirden sonra, Rükû esnasında, rükûdan kalkınca, secdede, iki secde arasında ve selamdan önce olmak üzere altı yerdir. Bennûrî ayrıca *Reddû'l-Muhtâr* gibi Hanefî fıkıh kaynaklarından yaptığı alıntılarla mesele hakkındaki fetvalara değinmiştir. “Sübhâneke” duasının lafzındaki hikmetler ya da dua da tesbihin tahmidden önce zikredilmesi gibi meseleler şiir, tefsir, mantık ya da lûgat kitaplarından alıntılar Bennûrî tarafından ele alınmaktadır.⁴⁹⁷

2. 2. 5. Fatiha Okumanın Hükümü

Namazda Fatiha okumanın farz mı vacip mi olduğu meselesi, Hanefî usulünün haber-i vahid ile Kur’an nassına ziyade yapıp yapılamayacağına dair temel kaidesini doğrudan ilgilendiren bir tartışmayı barındırmaktadır. Şârihler bu meseleyi ele alırken rivayetlerin delâlet gücünü, âyetin genel anlamını ve cem namazlarındaki uygulamayı birlikte değerlendirmiştir.

Tirmizî, namazda Fatiha sûresi okunmadan namazın geçerli olmayacağı yönündeki rivayetleri “hasen-sahih” kabul ederek bu görüşün Sahâbe ve tâbiînin çoğunluğu tarafından benimsendiğini belirtir. Ubâde b. Sâmî’in “Fatiha okumayanın namazı yoktur” hadisini temel alır ve bu görüşü Ömer, Câbir, İmrân b. Husayn gibi Sahâbeler ile Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İbnü’l-Mübârek

⁴⁹⁶ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 2/73.

⁴⁹⁷ Bennûrî, *Mearifü's-sünen*, 2/349-361.

gibi büyük imamların benimsediğini vurgular. Yani Tirmizî, Fatiha'nın okunmasını namazın rüknü olarak değerlendirir.⁴⁹⁸

Buna karşılık Hanefiler, konu hakkında “*Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun*” âyetine dayanarak, kıraatin farz olduğunu, ancak bu kıraatin illa Fatiha sûresiyle olması gerekmediğini savunurlar. Onlara göre kıraat; üç kısa âyet ya da buna denk bir uzun âyetle sağlanabilir. Fatiha'nın vacip kabul edilmesinin gerekçesi ise Resûlullah'ın uygulamasının sürekliliğidir. Fatiha'nın farz olmadığını savunmalarının bir diğer sebebi ise, bu hükmün dayandığı rivayetlerin haber-i vahid olması ve âyet hükmüne karşı delil olamayacağı görüşüdür.

Ayrıca Hanefiler, cemaatle kılınan namazlarda imamın kıraatinin cemaat için de yeterli olacağına dair gelen rivayetlere dayanarak, cemaatin Fatiha okumasını gerekli görmez. İmamın arkasında olan kişi susar. zzzra kıraat onun adına da gerçekleşmiş olur. Eğer Fatiha farz olsaydı, rükûya yetişen kişinin o rekâta yetmiş sayılması gibi uygulamalar mümkün olmazdı.

Keşmîrî, namazda Fâtiha'nın okunması meselesinde Hanefî görüşünü savunarak, bu konudaki hadisleri bağlamlarıyla birlikte değerlendirir. Özellikle Fâtiha'yı okumayanın namazı yoktur hadisinin, cemaatle kılınan namazdaki muktedî için değil münferid ve imam için geçerli olduğunu vurgular. Ona göre bu hadis, umumî değil bağlamsal bir ifadedir. Dolayısıyla Fâtiha'nın mutlak şekilde her durumda okunmasının gerektiğine delalet etmez. Keşmîrî, Fâtiha'nın cemaatle kılınan cehri namazlarda cemaat tarafından okunmaması gerektiğini savunur. Çünkü Kur'an'daki, “*Kur'an okunduğunda onu dinleyin ve susun*”⁴⁹⁹ âyeti ve bazı Sahâbe uygulamaları bu yöndedir. Ayrıca bazı Hanefiler, “Fâtiha'yı okumayanın namazı yoktur” hadisindeki nefy edatı (لَا) ile kastedilenin kemâliyeti nefy etmek olduğunu söylemiştir. Ancak Keşmîrî bu görüşü savunmamaktadır.

Hadislerin zahirine bağlı kalan bazı Şafîî yorumlara karşı, Hanefîlerin bu meselede Sahâbe uygulamalarını, nasların bağlamlarını ve fikhî istidlali esas alan yaklaşımını daha isabetli bulur. Ona göre, Fâtiha'nın okunması cehri namazlarda yasaklanmış diğer namazlarda ise ihtilafli olmakla beraber, en ihtiyatlı tutum Fatiha okumayı terk etmektir.⁵⁰⁰ Keşmîrî konu hakkında başka yerlerde de açıklama yapmıştır. Özellikle Hanefîlerin delil olarak kullanmış olduğu Tirmizî'nin de aktardığı şu rivayet üzerinde detaylı açıklama verilmiştir:

⁴⁹⁸ Tirmizî, *Sünen*, “Salât” 183.

⁴⁹⁹ el-A'râf 7/204.

⁵⁰⁰ Keşmîrî, *Arfû ş-şezi*, 1/302-309.

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, Resûlullah, cemaatle kıraatin açıktan okunduğu bir namazı kıldırdıktan sonra şöyle buyurdu: "Az önce sizden biri benimle birlikte okudu mu?" Bir adam: "Evet, ya Resûlallah," dedi. Resûlullah buyurdu: "Ben Kur'an'la mücadele ediliyor muyum ki?" Ravî dedi ki: Resûlullah'dan bu sözleri işittikten sonra, cemaat Resûlullah'ın sesli okuduğu namazlarda onunla birlikte kıraat etmeyi bıraktı. Bu konuda İbn Mes'ûd, İmrân b. Husayn ve Câbir b. Abdullah'tan da rivayetler vardır. Bu, hasen bir hadistir... Zühri'nin bazı öğrencileri bu hadisi şöyle rivayet etmişlerdir ve şu ifadeyi de eklemişlerdir: Zühri dedi ki: "İnsanlar, Resûlullah'dan bu sözü duyunca kıraat etmeyi bıraktılar." Tirmizî, dedi ki "Bu hadis, imamın arkasında Kur'an okumaya tamamen karşı olanların delili olamaz. Çünkü aynı Ebû Hüreyre, başka rivayetlerde "Fâtiha okunmazsa namaz olmaz" hadisini de rivayet etmiştir."

Tirmizî'nin de işaret ettiği gibi bazı kimseler, insanların kıraati terk ettiğini söyleyenin Zühri olduğunu ifade etmiştir. Keşmîrî bunun bir hata olduğunu belirterek bu ifadenin aslında Ebû Hüreyre'den sadır olduğunu nakleder. Zira hadisin bir kısmını duymayan öğrenciler yanlış isnad yapmıştır. Bu şekilde düşünülmendiğinde İmam Şâfiî ve hadis ehli gibi kimselerce Zühri'ye ait olduğu söylenen rivayet mürsel sayıldığı için reddedilmektedir. Ancak Keşmîrî mürsel hadislerin, Sahâbe fetvalarıyla desteklenirse sahih kabul edilebileceğini söylemektedir. Şâfiîlerin farazi olarak söyleyeceği "Farz edelim ki 'İnsanlar kıraati terk etti' sözü Ebû Hüreyre'ye aittir ve bu durumda bundan kasıt, yalnızca açıktan okumayı bırakmalarındır." sözüne karşı Keşmîrî "Ben de derim ki: Bu yorum, akl-ı selim tarafından kabul edilemeyecek yapay bir te'vildir. Eğer maksat, sadece surelerin terk edilmesi idi ve Fâtiha değildi ise, bunun açıkça belirtilmesi gerekirdi." diyerek karşıt görüş sahiplerini ilzam etmeye çalışmıştır. Sonuç olarak Ebû Hanîfe'nin görüşünü, yani sesli namazlarda imam arkasında kıraatin câiz olmadığını, sessiz namazlarda ise câiz ama terk edilmesinin evlâ olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰¹

Muhammed Ferîd ise Keşmîrî gibi hareket etmiş ve konuyu yalnızca fikhî bir tartışma olarak değil rivayet değeri, delâlet gücü ve mezhep metodolojisi açısından çok katmanlı biçimde ele almıştır. Muhammed Ferîd öncelikle meselenin ihtilafî yönleri bulunduğunu belirtir ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü merkeze alarak açıklamasını yapar. Zira Hanefilere göre her rekâtta kısa bir âyet bile olsa mutlak bir kıraat farzdır ki bu Fâtiha olmak zorunda değildir. İmam Şâfiî, Ahmed ve Mâlik ise hadisin zahirine dayanarak Fâtiha'nın her rekâtta rükün olduğunu savunmuşlardır. Ferîd, bu hadisin âhâd olduğunu, dolayısıyla "farz" hükmünü ispatlayacak derecede kat'î delil teşkil etmediğini vurgular. Keşmîrî'nin aksine Ferîd bazı Hanefilerin söylediği " لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةٍ "

⁵⁰¹ Keşmîrî, *Arfû 'ş-şezi*, 1/310-319.

الْكِتَابِ” ifadesindeki nefyin, aslında “tamlik/kamillik” eksikliğini ifade ettiğini itiraz etmeden nakleder. Yani hadisin manası “Fâtıhasız namaz sahih değildir” değil “eksiktir, noksandır” anlamındadır. Ayrıca Ferîd “Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun” âyetini⁵⁰² delil getirerek, Allah’ın mutlak kıraati emrettiğini, Fâtıha’nın bu kapsamda zorunlu olmadığını söyler. Görüldüğü üzere Ferîd, şerhinde hadis ve fıkıh meselelerini beraber değerlendirerek Hanefî görüşü savunmaktadır.⁵⁰³

Şârih Efgânî konu hakkında gelen bazı rivayetlerde geçen “خَدَّاج” (eksik) ifadesi⁵⁰⁴ üzerinden, Fâtıha’nın terkinde namazın bâtil değil noksan sayıldığını gösterir. Bu da Fâtıha’nın rükün değil vâcib olduğunu ifade eder. Çünkü rükün terk edilirse ibadet geçersiz olur; oysa “eksik” nitelemesi, namazın geçerli fakat kemâlden yoksun olduğunu bildirir. Efgânî benzer şekilde delillendirme yapmakla beraber bazı Hanefîlerin söylemiş olduğu “لَا صَلَاةَ (namazı yoktur)” ifadesinin, “kemâlin nefyidir” yani namazın geçersiz değil eksik olduğu anlamına geldiğini doğru bulmamaktadır. Ona göre, kim Fâtıha’yı bilerek terk ederse günahkâr olur. Hadis, “kemâlin nefyine” hamledildiğinde ise, artık vâcipliği dahi gerektirmez. Çünkü bu durumda hadis hem sübût hem de delâlet açısından zannî bir nitelik kazanır. Böyle olunca da ondan vâciplik hükmü çıkarılamaz. Efgânî, bu sebeple tartışmanın odağının hadisin zannîliğini “delâlette değil sübûtta” aramak gerektiğini vurgular. Aksi halde Fâtıha’nın vâcipliği temelsiz kalır. Bu yaklaşım çerçevesinde *el-Hidâye* müellifinin, delâletin zannî oluşuna değinmemesi de anlam kazanır. Zira müellif, eserinde şöyle der: “Bizim mezhebimize göre Fâtıha’nın okunması namazın rükünü olarak belirlenmiş değildir.” Ve devamında şu ifadeyi kullanır: “Delilimiz, Allah Teâlâ’nın “Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun” âyetidir.⁵⁰⁵ Buna, tek bir haber ile ilave yapılamaz. Çünkü haber-i vahid ile Kur’an’a ziyade caiz değildir. Ancak bu haber, amel gerektirir. Bu sebeple Fâtıha’nın okunmasını vâcib saydık.”

Efgânî, İbnü’l-Hümâm’ın *Fethu’l-kadîr*’de aynı noktaya temas ettiğini de kaydeder. Bununla birlikte, “Fâtıha’nın namazda okunması amelî tevatürle sabittir; tevatür kat’î delil olduğu için Fâtıha’nın okunması da farz ve rükündür” şeklinde bir iddia ortaya atılsa, şârih şu cevabın verileceğini söylemektedir:

“Tevatür, yalnızca Fâtıha’nın fiilen okunageldiği hususunda vardır; rükün oluşu konusunda değildir. Nitekim birçok müstehab filî tevatürle

⁵⁰² el-Müzzemmil 73/20.

⁵⁰³ Muhammed Ferîd, *Minhacü’s-Sünen*, 1/77-78.

⁵⁰⁴ Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Salât”, 394 (No. 394); Ebû Dâvud, *es-Sünen*, Salât, 134 (No. 821).

⁵⁰⁵ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, el-Müzzemmil, 73/20.

sabittir. Ancak bu, onların farz veya rükün hükmü kazanmasını gerektirmez. Aynı şekilde Fâtiha'nın okunması da tevatürle sabit olsa bile, bu onun farziyetini değil vâcipliğini destekler.”⁵⁰⁶

Efgânî “لا صلاة” ve “لا تُجزئ” gibi farklı metinleri de dikkatle karşılaştırıp lafız farklılıklarının hükme etkisini tespit etmektedir. Burada zikredilen hadisçilerin görüşleri konumuz açısından önemlidir. Efgânî, rivayet tahlili üzerinden hadisleri incelerken özellikle Fâtiha ile beraber “فصاعداً” gibi ziyade lafızın sabit olmasına binaen Fâtiha hakkındaki muhalif görüşleri eleştirmektedir. Yine dilbilgisi açısından fiilin müteaddî oluşu ile “bi” harf-i cerri kullanımından (قرأها / قرأ بها) hareketle “Fâtiha yalnız başına yeter” değil “kıraatin parçası olarak Fâtiha ve başka âyet/sûreler birlikte” sonucuna varmaktadır. Kur’ân’ın “فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ” genel emrini haber-i vahid ile tahsise kapatıp, kıraatin farziyetini küllî, Fâtiha’nın hükmünü ise vâcib düzeyinde konumlandırır. Böylece karşı tarafın “rükûniyet” iddiasını hem delâlet hem de sübût açısından zayıflatmaktadır. Ayrıca sahâbî uygulaması ve merfû şahitlerle amelî tevatürü kıraat zorunluluğu hakkında delil kılmaktadır.⁵⁰⁷

2. 2. 6. Fatihadan Sonra “Amin” Demek

“Amin”in sesli mi yoksa sessiz mi söylenmesi gerektiği meselesi, rivayetlerin farklı yorumlanması ve Sahâbe uygulamasının belirleyici ölçüt olarak alınması ekseninde şekillenen bir tartışmadır. Hanefî şârihler, sesli söylemeye dair rivayetleri öğretim amacıyla yapılmış özel fiiller olarak değerlendirecek sessiz söylemenin asıl sünnet olduğunu savunmuştur.

Tirmizî’nin rivayetlerine göre, Resûlullah Fâtiha sûresinin sonunda “Âmin”i sesli ve uzatarak söylemiştir. Bu görüş Şâfiî, Ahmed ve İshâk gibi birçok âlim tarafından benimsenmiştir. Ancak Hanefiler, Şu’be’nin Hz. Peygamber’in “Âmin”i sessiz söylediğine dair rivayetine, Hz. Ali ve İbn Mes’ûd’un görüşlerine ve “duanın gizli yapılması” gerektiğini bildiren âyete dayanarak sessizce söylenmesi gerektiğini savunurlar. Tirmizî, Şu’be’nin rivayetinde bazı râvî hataları olduğunu ve sesli söylemenin daha sahih olduğunu belirtir.⁵⁰⁸

Keşmîrî, Tirmizî’nin “Âmîn” hadisini değerlendirirken Şâfiîlerin imama cehren “Âmîn” demesini savunmalarına karşı çıkarak, bu rivayetlerin ya müdrec olduğunu ya da öğretim amacıyla yapılmış özel fiiller olduğunu savunur. Hadis

⁵⁰⁶ Şemseddîn el-Efgânî, *Buğyetü'l-Elmağî*, 306.

⁵⁰⁷ Bu rivayetler için bk. Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Hucce alâ ehl-i Medîne* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1/237; Ahmed b. Ali Ebû Ya’la el-Mevsûlî, *Müsnedu Ebî Ya’la*, thk. Said b. Muhammed (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2013), 2/361 (No. 1077); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/244 (No. 2951).

⁵⁰⁸ Tirmizî, *Sünen*, “Salât” 184.

metninde geçen “yanındakinin duyabileceği kadar yüksek sesle” ifadesinin bir öğretim amacı taşıdığını ve Hz. Peygamber’in başka hadislerde de aynı yönetime başvurduğunu göstermektedir. Sahih rivayetlerin çoğunluğunun “Âmîn”in gizli söylenmesini desteklediğini, bunun Sahâbe uygulamalarıyla (özellikle İbn Mes’ûd, Ali ve Ömer) sabit olduğunu vurgular. İbn Hacer, İbn Teymiyye, İbn Kayyim gibi otoritelerin bu ihtilafı mübah olan şeyler arasındaki tercih farkı olarak yorumladıklarını aktarır. Keşmîrî, hadislerde geçen yüksek sesle “Âmîn” getirme uygulamasını, özellikle Vâil b. Hucr’un Resûlullah’ı iki kere görmesi ve birinde açık, diğerinde gizli söylemesi gibi rivayetlerle, cehrin eğitim amaçlı olduğunu, asıl sünnetin ise gizlilik olduğunu savunur. Bazı râvilerdeki cerhta’dıl problemlerine de dikkat çekerek delillerin kuvvet derecesini sorgular. Böylece hem hadis rivayetlerinin tahlilini yapar hem de Şâfîlilerin dayandığı delilleri zayıflatıp Hanefî uygulamayı güçlendirir.⁵⁰⁹

2. 2. 7. Sabah Namazının Vakti

Sabah namazının tâğlîs mi yoksa isfâr vaktiyle mi kılınacağı meselesi, her iki uygulamayı destekleyen sahih rivayetlerin varlığından dolayı mezheplerin rivayet ve amel anlayışına göre farklılaştığı bir ihtilaf konusudur. Hanefî şârihler bu meselede tâğlisi destekleyen rivayetleri zayıflatmaya ya da mezhepten bağımsız bir rivayet sunumu olarak değerlendirmeye yönelmiştir.

Tirmizî, sabah namazının vaktine dair hem tâğlîs (şafakla birlikte, hava karanlıkken kılma) hem de isfâr (ortalık aydınlanınca kılma) uygulamalarına dair sahih hadisler rivayet etmiş olsa da, Aişe hadisini “hasen sahih” kabul edip, Sahâbe ve büyük imamların da bu uygulamayı tercih ettiğini belirterek tâğlîs görüşünü tercih etmiştir. Ona göre isfâr hadisinin anlamı, namazı geciktirmek değil vaktin girdiğinden emin olunacak kadar netleşmesini ifade eder. Dolayısıyla Tirmizî’ye göre sabah namazı, vaktin girmesiyle birlikte erken vakitte yani tâğlîsle kılınmalıdır.⁵¹⁰

Keşmîrî, Tirmizî’nin sabah namazında teğlîs tercih ettiğini gösteren rivayetleri doğrudan reddetmemekle birlikte, bunların delil olmaya yeterli olmadığını ileri sürerek Şâfîlilere açıkça itiraz etmektedir. Özellikle, Tirmizî’nin “من الغلس” (karanlıktan dolayı) ifadesini hadis metnine dahil etmesini müdrec kabul eder ve bu lafzın bağlayıcı olmadığını belirtir. Ayrıca Nevevî’nin “kadınlar erkeklerden ayırt edilemiyordu” yorumunu zayıf bularak reddeder. İbn Hacer’in de Hanefîlerin isfâr görüşünü daha güçlü bulduğunu naklettiğini belirtir. Bunun yanı sıra “ne zaman aydınlık olursa o zaman kılın” rivayetini

⁵⁰⁹ Keşmîrî, *Arfû ‘ş-şezi*, 1/255-258.

⁵¹⁰ Tirmizî, *Sünen*, “Salât” 116-117.

sahih senetlerle destekleyerek Şâfiîlerin bu hadislere yeterli bir cevap veremediğini savunur. Keşmîrî, Tirmizî'nin tağlîs lehindeki rivayetlerini mezhebî tercih değil rivayet sunumu olarak değerlendirir; buna karşılık, Hanefîlerin isfâr görüşünü Buhârî ve Müslim'deki sahih rivayetlere dayandırarak daha güçlü bir temele oturtur.⁵¹¹ Sonuç olarak Keşmîrî, Tirmizî'ye dolaylı olarak itirazlarda bulunmuş ve hadis merkezli fıkıh sistemini Tirmizî'nin eseri üzerinden ortaya koymuştur.

2. 2. 8. Namaza Tekbir ile Girmek

Namaza girişte “Allahu ekber” lafzının zorunlu olup olmadığı meselesi, erken dönem uygulamaları ve rivayetler ışığında şekillenen bir tartışmayı barındırmaktadır. Hanefî şârihler bu konuda lafzın kendisinden çok taşıdığı tazim anlamını esas alarak meseleyi temellendirmiştir.

Tirmizî, konu hakkında aktardığı hadisi sahih kabul ederek, namazın ancak “Allahu ekber” ifadesiyle başlayıp selamla sona ereceği görüşünü benimsemiştir. Hz. Ali'nin rivayetini isnad bakımından daha sağlam bulmuş, Sahâbe ve sonraki fakihlerin de bu hadise göre amel ettiğini vurgulamıştır. Süfyan es-Sevrî, İbnü'l-Mübârek, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshak gibi imamların da aynı görüşte olduğunu belirtmiş, böylece cumhurun görüşünü desteklemiştir. Abdurrahman b. Mehdî'nin, “Yetmiş isimle açılrsa bile tekbir olmadıkça namaz olmaz” sözüne yer vererek, tekbinin namaza girişte vazgeçilmez olduğunu vurgulamıştır. Bu değerlendirmeler ışığında, Tirmizî'nin görüşü açıkça namaza ancak tekbirle girileceği yönündedir.⁵¹²

Muhammed Ferîd, tekbir meselesini ele alırken hem Hanefî usûl anlayışını hem de erken dönem uygulamalarını dikkate alan temkinli ve muhafazakâr bir yaklaşım sergiler. Ona göre namaza girişin esasını teşkil eden husus, lafzın mahiyeti değil onun taşıdığı tazim anlamıdır. Bu sebeple “Allahu ekber” lafzı en faziletli ve yaygın şekil olmakla birlikte, Allah'ın azametini ifade eden başka lafızlarla da namaza başlanabileceğini savunur. Ferîd, bu görüşünü “وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ” âyetinin⁵¹³ genel delaletine ve erken dönemde tevhid, tesbih ve tehlil ifadeleriyle namaza başlandığını gösteren rivayetlere dayandırır. Muhalif görüşlerin, “Allahu ekber” lafzını amelî tevarüs ve güçlü rivayet zincirlerine dayanarak zorunlu kılma çabalarını değerlendirirken, bunun farz değil yerleşik bir tatbikat olduğunu belirtir.⁵¹⁴

⁵¹¹ Keşmîrî, *Arfû 'ş-şezi*, 1/174-177.

⁵¹² Tirmizî, *Sünen*, “Salât” 176.

⁵¹³ el-Müddessir 74/3.

⁵¹⁴ Muhammed Ferîd, *Minhacü's-Sünen*, 1/31-32.

2.2.9. Öğle Namazını Geciktirme

Öğle namazının şiddetli sıcaklarda serinliğe ertelenmesi meselesi, rivayetlerin yorumlanması ve ruhsatın kimlere yönelik olduğu tartışması ekseninde şekillenmektedir. Tirmizî bu konuda Şâfiî'ye açıkça itiraz etmiş, Hanefî şârihler ise meseleyi hem rivayet hem usul açısından ele alarak kendi görüşlerini desteklemiştir.

Tirmizî iki bab içerisinde ele aldığı rivayetlerde öğle namazının normal şartlarda güneşin zevâle kaymasıyla birlikte erkenden kılındığını, ancak şiddetli sıcaklarda serinlik zamanına ertelenmesinin sünnete daha uygun olduğunu söylemektedir. Resûlullah, sıcaklığın Cehennem'in nefesinden olduğunu belirterek öğle namazını serinliğe bırakmayı tavsiye etmiş, seferde bile cemaatle birlikte bunu uygulamıştır. Tirmizî'nin belirttiğine göre ise öğle namazını geciktirme işi sadece mescitlere uzaktan gelenlere mahsus bir ruhsattır. Tirmizî bu noktada İmam Şâfiî'ye itiraz ederek onun görüşünün hadislerle desteklenmediğini ortaya koymaktadır.⁵¹⁵

Keşmîrî, Tirmizî'nin öğle namazının erkene alınması ve şiddetli sıcaklarda geciktirilmesiyle ilgili hadislerini şerh ederken özellikle lafız ve anlam analizine odaklanır. “أبردوا عن الصلاة” yani “namazı serinliğe bırakın” ifadesindeki edat kullanımını dilbilimsel olarak ayrıntılı biçimde inceler. “من فيح جهنم” yani “Cehennem'in nefesinden” lafzını ise kelâmî ve felsefî açılardan ele alarak şiddetli sıcaklıkla Cehennem arasındaki ilişkiyi hem aklî hem naklî yönleriyle temellendirmeye çalışır. Tirmizî'nin, ibrâd konusunda Şâfiî'ye açıkça itiraz ettiğine dikkat çeker. Ancak Keşmîrî, hadislerin sened tenkidi, râvî değerlendirmeleri ve Tirmizî'nin zikrettiği diğer Sahâbe rivayetleri gibi noktalara ya hiç değinmez ya da yüzeysel geçer.⁵¹⁶

2. 2. 10. Teşehhütte Parmakları Kaldırmak

Teşehhüdde şehadet parmağıyla işaret etmenin sünnete uygunluğu meselesi, rivayetlerin çokluğuna rağmen parmağın ne zaman kaldırılıp indirileceği konusunda ayrıntılı tartışmaları beraberinde getirmiştir.

Tirmizî, teşehhüdde parmak kaldırma konusundaki hadisi İbn Ömer'den rivayet eder ve bu rivayetin “hasen garîb” olduğunu belirterek, sadece Ubeydullah b. Ömer kanalıyla bilindiğine dikkat çeker. Rivayette, Hz. Peygamber'in teşehhüd sırasında sağ elinin işaret parmağıyla dua niyetiyle işaret ettiği bildirilir. Tirmizî, sahâbe ve tâbiünden bazı ilim ehlinin bu

⁵¹⁵ Tirmizî, *Sünen*, “Salât” 4-5.

⁵¹⁶ Keşmîrî, *Arfû 'ş-şezi*, 1/177-180. ; Ayrıca konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Abdullah Çelik, *Buhari'nin Sahih'inde Dört Mezhebe Göre Amel Edilmeyen Hadisler (Tahlil ve Tenkid)* (Ankara: Fezr Yayınevi, 2024), 99-104.

uygulamaya göre amel ettiğini ve kendi ashabının da bu görüşü benimsediğini ifade eder. Rivayetin garîb oluşuna rağmen, parmakla işaretin teşehhüdde uygulandığına dair başka sahâbîlerden de (İbn Zübeyr, Ebû Hüreyre, Ebû Humeyd, Vâil b. Hucr gibi) rivayetler bulunduğunu zikreder.⁵¹⁷

Keşmîrî, Tirmizî rivayetlerine dayanarak teşehhüdde şehadet parmağıyla işaret etmenin sünnet olduğunu açıkça savunur ve bunu Hanefî mezhebi imamlarının çoğunluğunun benimsediğini belirtir. Ona göre, parmakla işaret etme hususunda gelen rivayetlerin çokluğu ve Sahâbe uygulamaları bu sünnetin meşruiyetini pekiştirir. Keşmîrî, Tirmizî'nin girmedığı pek çok detay girmiş ve konu hakkında gelen rivayetlerin türleri, parmağın ne zaman kaldırılıp indirileceği ya da mezheplerin görüşleri gibi pek çok noktaya temas etmiştir.⁵¹⁸ Böylece Tirmizî'de konusu sabit olan mesele Keşmîrî tarafından detaylandırılmıştır.

2.2.11. Namazdan Selam ile Çıkmak

Namazdan kaç selamla çıkılacağı meselesi, rivayetlerdeki farklılıkların mezhepleri birbirinden ayırdığı ve Hanefî geleneğin iki selamı esas aldığı bir tartışma konusudur. Şârihler bu meseleyi ele alırken zayıf ve sahih rivayetler arasındaki dengeyi gözetmiş, tek selamla çıkmayı destekleyen rivayetleri Hanefî usul çerçevesinde değerlendirmiştir.

Tirmizî namazda selam vermek ile ilgili iki bölüm açmış ve bu bölümlerde namazda kaç selam ile çıkılacağına dair iki farklı rivayet zikretmiştir.⁵¹⁹ Tirmizî rivayetin ve amel edenlerin bulunması sebebi ile farklı görüşlere değer vererek açıklamalarda bulunması Keşmîrî tarafından da devam ettirilmiştir. Keşmîrî, namazın sonunda selam verme konusunda üç mezhep (Hanefî, Şafîî, Hanbelî) iki selamı vacip kabul ederken, Mâlikî mezhebi imamın sadece yüzüne bir selam vermesini, cemaatin ise üç selamla (sağ, sol ve öne) çıkmasını benimsediğini aktarır. Mâlikîler bu görüşü Hz. Âişe'nin naklettiği hadise dayandırsa da, Keşmîrî bu rivayetin zayıf olduğunu Tirmizî ve Tahâvî'ye referansla haber verir. Diğer rivayetlerde kastedilen ise Hz. Peygamber'in selamı yüzünden başlayarak sağa doğru selam vermesi olarak anlaşılmalıdır. Bununla beraber Keşmîrî, Mâlik'in görüşünü destekleyebilecek Ebû Dâvûd ve Nesâî'de nakledilen iki sahih rivayete işaret eder. Ayrıca İbn Maîn'den aldığı başka bir rivayet te vardır ki senedine ulaşamamıştır. Sonuç olarak rivayetlerde geçen tek selam verme Hanefî mezhebine zıt olarak görünse de Keşmîrî *Fethu'l-kadîr*'de geçen şâz bir rivayete göre ilk selamın vacip, ikinci selamın

⁵¹⁷ Tirmizî, *Sünen*, "Salât" 219.

⁵¹⁸ Keşmîrî, *Arfû 'ş-şezi*, 1/286-287.

⁵¹⁹ Tirmizî, *Sünen*, "Salât" 221-222.

sünnet olduğunun nakledildiğini söylemiştir. Şâz olduğu söylenen bu görüş Tirmizî’de Şâfiî’nin görüşü olarak nakledilir. Keşmîrî Hanefîlerden referans alma adına Şâfiî’den bahsetmeden tek selam vermenin yeterli olmasını kendi mezhebinde şâz kabul edilmesine rağmen tercihe şayan bulur.⁵²⁰

2.2.12. Vitir Namazının Hükümü

Vitir namazının farz, vacip mi yoksa sünnet mi olduğu meselesi, Hanefî mezhebinin diğer mezheplerden en belirgin biçimde ayrıştığı konulardan biridir. Hanefî şârihler bu tartışmada yalnızca fikhî bir tercih ortaya koymakla yetinmemiş, hadislerin kabul şartları, rivayet teknikleri ve cerh-tadil ilkeleri üzerinden mezheplerinin tutumunu ilmî zeminde savunmuştur.

Vitir namazıyla ilgili olarak Tirmizî’nin aktardığı rivayetler ve değerlendirmelerden hareketle meseleye bakıldığında, Hârice b. Huzâfe’den gelen rivayette Resûlullah’ın vitir namazını beş vakit dışında Allah tarafından emredilmiş bir namaz olarak zikretmektedir. Ancak bu rivayetin garib kabul edildiği ve isnadında tartışmalar bulunduğu görülmektedir.⁵²¹ Buna karşılık Hz. Ali’den gelen “Vitir farz gibi değildir, Resûlullah’ın sünnetidir” ifadesi hasen sayılmış ve İbn Ömer’den gelen rivayetlerde de Resûlullah’ın vitri binek üzerinde kılması, farzların ise böyle kılınmaması vurgulanarak vitrin farz ya da vacip olmadığına işaret edilmiştir.⁵²² Zira Tirmizî’nin açtığı bu bölümün ismi de “Vitr namazının vacip olmadığı” şeklindedir.⁵²³

Keşmîrî vitir meselesini işlerken doğrudan Hanefî kaynaklara ve onların usûl anlayışına yaslanmaktadır. Özellikle Ebû Hanîfe’nin “Allah size beş vakte ilâveten vitri de ekledi” hadisini vacipliğin ana delili kabul etmesini aktarır. Hanefîlerin “Şâfiî imam arkasında ikinci rek’atten sonra selam verilse Hanefî tamamlayarak vitri sahih olur” şeklindeki fer’î görüşlerini nakleder. Keşmîrî’nin vitri vacip görme istidlalleri incelendiğinde, meselenin yalnızca fikhî bir tercihten ibaret olmadığı, aynı zamanda hadislerin kabul şartları, rivayet teknikleri ve cerh-ta’dil ilkeleri üzerinden hadisçilere karşı Hanefî geleneğin meşruiyetini savunma çabası olduğu görülmektedir. O, vitrin vacipliğini temellendirirken öncelikle hadis malzemesine yönelmektedir. Ebû Hanîfe’nin istidlalini, “ziyade, üzerine yapıldığı hükmün cinsinden olur” kaidesiyle destekler ve “إِنَّ اللَّهَ أَمَدَّكُمْ” hadisindeki ziyadeyi farzlara ilave edilen bir vacip olarak yorumlar. Burada hadisçilerin önemli bir kısmı “أَمَدَّكُمْ” lafzının sabit olduğunu, ancak bunun sabahın iki rek’at sünnetinde de geçtiğini ileri sürerek

⁵²⁰ Keşmîrî, *Arfû’ ş-şezi*, 1/287-288.

⁵²¹ Tirmizî, *Sünen*, “Vitr”, 1 (No. 452).

⁵²² Tirmizî, *Sünen*, “Vitr”, 2 (No. 454).

⁵²³ Tirmizî, *Sünen*, “Vitr”, 2.

Hanefîlerin delilini zayıflatmaya çalışmıştır. Nitekim rivayette sabah namazının sünneti için de “Allah size sabahın iki rekât sünnetini ziyade olarak verdi” şeklinde geçmesine rağmen bu iki rekata vacip denilmemektedir. Bu çelişkiyi gidermek adına Keşmîrî, sabah namazının sünneti hakkında gelen rivayetin, râvisinin yanılması sebebi ile yanlışlıkla aktarılmış olduğu yorumunu yapmaktadır. Keşmîrî, her iki rivayetin de aynı sahabî olan Ebû Saîd el-Hudrî’den geldiğini, dolayısıyla râvinin metinleri karıştırmış olabileceğini ileri sürmektedir. Buna rağmen hadis kimi muhaddislerce sahih görülmüş, hatta İbn Huzeyme bu rivayet için “bunun için sefer yapılsa değer” demiştir. Fakat Keşmîrî, bu güçlü övgülere rağmen, bu kısmın metin tenkidi açısından güvenilir olmadığını savunur ve “Bu benim mezhebe uygun olsun diye yaptığım bir yorum değil” diyerek tarafsızlık iddiasını da dile getirir.⁵²⁴ Muhammed Ferîd bu noktada Keşmîrî’nin ifadelerini özetledikten sonra “Bu, merhum muhaddis Şeyh Enver’in zihnine doğan görüştür.” diyerek ifadeleri Keşmîrî’ye atfetmektedir.⁵²⁵

Hadisçilerle olan ilişkisinde en dikkat çekici yön, Keşmîrî’nin isnad ve semâ meselelerine yaklaşımıdır. O, Buhârî’nin “sabit semâ” şartını gündeme getirerek, hadislerin kabulünde yalnızca mu’âsara şartını yeterli gören çoğunluktan ayrıldığını, bu noktada Buhârî’nin katı ölçütlerinin devreye girdiğini ifade etmektedir. Hadisçilerin kendi aralarındaki ihtilafları kullanarak, Hanefîlerin delil aldığı rivayetleri tahkim etmeye çalışır. Ayrıca Ebû Dâvûd’un hadis hakkındaki “sükût” tavrına ve İbnü’s-Seken’in sahih görmesine dikkat çekerek, hadisçiler arasında da vitir delillerini destekleyen bir damar bulunduğunu vurgulamaktadır. “Ey Kur’an ehli, vitir kılın” hadisini yorumlarken de muhakkik muhaddislerin açıklamalarına değinmektedir. İbn Mes’ûd’un naklettiği rivayeti zikrederek “Kur’an ehli” ifadesinin bilhassa hâfızları kastettiğini, dolayısıyla lafzın genele şâmil olmadığını, fakat Hanefî usulde vitrin tüm müminlere vacip olmaya devam ettiğini belirtmektedir. Böylece Keşmîrî hem hadisçilerin metin ve isnad tartışmalarını aktarmakta hem de Hanefîlerin vacip kavramı ve itikadî ayrımlarına yaslanarak onları hadisçilerin yaklaşımından belirgin biçimde ayırmaktadır. Sonuçta Keşmîrî, vitrin vacipliğini savunurken hadisçilerin metotlarını yakından bilerek onlara eleştirel yaklaşmaktadır. Buhârî, Ebû Dâvûd, İbnü’s-Seken gibi isimleri tartışmaya dâhil ederek rivayetlerin sıhhatini, râvilerin semâ durumunu ve hadis terminolojisinin tarihî gelişimini analiz etmektedir.⁵²⁶

⁵²⁴ Keşmîrî, *Arfû’ş-şezi*, 1/423.

⁵²⁵ Muhammed Ferîd, *Minhacü’s-Sünen*, 3/3.

⁵²⁶ Keşmîrî, *Arfû’ş-şezi*, 1/422-426.

2.2.13. Şehitlerin Cenaze Namazı

Şehitlere cenaze namazı kılınıp kılınmayacağı meselesi, *Sahihayn*'daki rivayetlerle Hanefilerin dayandığı rivayetlerin çatışmasından doğan ve cem ile tercih yöntemlerinin devreye girdiği bir ihtilaf konusudur.

Tirmizî, Uhud şehitlerine Resûlullah'ın cenaze namazı kılmadığını bildiren rivayetleri hasen-sahih kabul ederek bu görüşü tercih ederken,⁵²⁷ Hanefiler Hz. Hamza'ya cenaze namazı kılındığına dair rivayeti esas alıp bunu meşhur saymış ve şehitlerin yıkanmadan defnedileceğini, fakat cenaze namazlarının kılınmasının vacip olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca şehitlerden üstün olan Peygamberlerin cenaze namazı kılınıyor ise şehitlerin de cenaze namazı kılınmalıdır. Hanefiler, Uhud günü diğer şehitlere namaz kılınmamasını savaş şartlarına bağlayıp Resûlullah'ın sekiz yıl sonra Uhud şehitlerine namaz kıldığını bildiren rivayeti de meseleyi teyit den bir delil kabul etmişlerdir.⁵²⁸ Karşı görüştekiler ise Resûlullah'ın sekiz yıl sonra yaptığı bu işi dua mahiyetinde görmüş ayrıca Hz. Hamza hadisini sened açısından zayıf bulmuşlardır.⁵²⁹ Böylece ihtilaf şehitler üzerine cenaze namazı kılınıp kılınmayacağı etrafında yoğunlaşmıştır.

Keşmîrî, Uhud şehitleri ve Hz. Hamza'ya dair rivayetleri ele alırken, hadis malzemesini geniş bir şekilde kullanarak Hanefî mezhebinin görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır. Öncelikle sahih, hasen ve mürsel rivayetleri farklı kaynaklardan nakletmektedir. Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî, Ahmed b. Hanbel gibi temel hadis kitaplarının yanında Tahâvî, Zeylaî, Aynî ve İbn Ebî Şeybe'nin rivayetlerine de yer verir. Mürsel hadislerin kabulü, ihtilaf râvilerin rivayetlerinin değerlendirilmesi ve senedlerdeki zayıflıkların telafisi gibi konularda Hanefî hadis anlayışına uygun bir tavır sergilemektedir. Mesela Abdullah b. Zübeyr'in mürsel rivayetini sahâbînin mürseli olduğu için delil sayar. Bunun yanında *Sahihayn*'daki "Uhud şehitlerine cenaze namazı kılınmadı" rivayetini Ebû Dâvûd'daki "sadece Hamza'ya kılındı" haberiyle uzlaştırarak, çelişkili gibi görünen rivayetleri cem etmekte ve Hanefî görüşünü desteklemektedir.⁵³⁰

⁵²⁷ Tirmizî, *Sünen*, "Cenâiz" 46 (No. 1036).

⁵²⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, 1/359.

⁵²⁹ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, 4/110.

⁵³⁰ Keşmîrî, *Arfü'l-ş-ezi*, 2/321-324.

2.2.14 Gece Ezan Okumak

Sabah ezanının fecirden önce okunup okunamayacağı meselesi, Tirmizî'nin açıkça Şâfiî görüşünü tercih ettiği ve Hanefî şârihlerin bu tercihe sert itirazlar yönelttiği tartışmalı konulardan biridir.⁵³¹ Hanefî şârihler bu konuda Tirmizî'nin rivayet değerlendirmesini mezhep taassubuna bağlayarak eleştirmiş ve kendi görüşlerini hem kıyas hem rivayetlerle temellendirmiştir.

Mahmud Hasan Diyobendî, Tirmizî'nin gece ezanı meselesindeki yaklaşımını kapsamlı bir eleştiriye tabi tutarak, Tirmizî'nin mezhep taassubuna dayalı hadis tenkidi yaptığını açıkça ifade etmektedir. Diyobendî'ye göre Tirmizî, Şâfiî mezhebinin sabah ezanının gecedan okunabileceği görüşünü ispat etmek için Bilâl'in gece okuduğu ezana dair hadisi delil getirmiş, ancak Hanefî görüşünü destekleyen Hammâd b. Seleme rivayetini “mahfuz değildir” diyerek, Hz. Ömer'in sözünü de “munkatı'dır” diyerek zayıflatmaya çalışmıştır. Hatta Hammâd hadisinin mana açısından da anlamlı olmadığını söyleyerek metni de tenkide tabi tutmuştur. Diyobendî, hocası Enver Şah Keşmîrî'den nakille, Hanefî mezhebinin güneşin parlaklığında olduğu gibi açık ve net olduğunu, rivayet-dirayet-kıyas üçlüsüyle desteklendiğini ve tüm rivayetleri cem etme kapasitesine sahip bulunduğunu vurgulamaktadır. Keşmîrî'nin keskin ifadesiyle, Tirmizî'nin savunduğu Şâfiî görüşü kıyamete kadar ispat edilemeyecektir. Zira Bilâl'in ezanı sabah namazı için değil kıyam ehlini döndürmek ve uyuyanı uyandırmak içindir. Eğer gece ezanı farz namaz için meşru olsaydı, İbn Ümmü Mektûm'un sabahtan sonra tekrar ezan okumasına gerek kalmazdı; aynı vakitte ezan tekrarı bid'at ve çirkin bir uygulamadır. Ayrıca Süfyân b. Saîd'in fecir doğmadan ezan okumayı reddetmesi ve Alkame'nin Mekke yolunda fecirden önce ezan okuyan müezzini “Peygamber'e muhalefet etti” diyerek eleştirmesi, sahâbenin bu konudaki tutumunu göstermektedir. Diyobendî, Hanefî görüşünün hem kıyasa hem rivayetlere uygun olduğunu belirterek, diğer namazlarda vaktinden önce ezan okunamayacağı konusunda ittifak varken sabah namazının bundan istisna edilmesinin tutarsız olduğunu ifade etmektedir. Tirmizî'nin Hammâd hadisini mana açısından anlamsız bulması da isabetsizdir. Zira hadisin anlamı açıktır ve Hz. Peygamber döneminde iki ezan uygulaması vardır. Bilâl önce gecedan ezan okur, İbn Ümmü Mektûm sabahtan sonra farz namaz için okurdu. Sonra bu düzen değiştirildi ve bir gün Bilâl yanlışlıkla vaktinden önce okuduğunda Hz. Peygamber “Ey Bilâl, ‘kul uyudu’ diye nida et” buyurarak insanların yanlışlığa düşmesini önlemiştir. Dolayısıyla Diyobendî'ye göre Tirmizî, mezhep

⁵³¹ Tirmizî, *Sünen*, “Salât” 35.

savunuculuğu adına hadisleri tahrif etmiş, Hanefî delillerini haksız yere zayıflatmış ve hadisler arasındaki uyumu görmezden gelmiştir.⁵³²

2. 3. Oruç

2. 3. 1. Oruç Kefareti

Ramazân orucunu bozmanın gerektirdiği kefaretin yalnızca cinsel ilişkiyle mi yoksa kasten bozmanın her türüyle mi sabit olacağı meselesi, Hanefî mezhebinin kıyas ilkesini hadis nassının önünde tuttuğu önemli bir örnek oluşturmaktadır. Şârihler bu meseleyi hadisin lafzı ile illetin genişletilmesi tartışması ekseninde ele almıştır.

Tirmizî'nin "oruç kefareti" babında hasen-sahih hükmü verdiği rivayete göre Ramazân'da oruçlu iken cinsel ilişkide bulunan kimsenin keffâret sırası açıkça belirtilmiştir. Bunlar; köle azadı, peş peşe iki ay oruç ve altmış fakiri doyurmaktır. Tirmizî, bu hadisin ilim ehli arasında delil kabul edildiğini, özellikle cinsel ilişkiyle orucu bozan kimse hakkında uygulanacağını belirtmektedir. Ancak yeme-içme ile orucun kasten bozulması konusunda âlimler ihtilaf etmiştir: Sûfyân es-Sevrî, İbnü'l-Mübarek ve İshâk'a göre bu durumda da hem kaza hem keffâret gerekmektedir. Şâfiî ve Ahmed'e göre ise sadece kaza gerekir. Çünkü hadiste keffâret yalnızca cinsel ilişki için zikredilmiştir.⁵³³

Hanefîler ise burada Tirmizî'nin işaret ettiği ihtilafı farklı yorumlamışlardır. Onlara göre Ramazân'da bilerek orucu bozan herkes aynı kefarete tabidir. Yani kasten bozmada kaza ile birlikte keffâret gerekir. Dayanakları, hadisin sadece bir vaka üzerinden nakledilmiş olsa da illetin (Ramazân orucunu kasten bozma) ortak olmasıdır. Bu nedenle Hanefîler kıyası esas alarak hükmü genişletmişlerdir. Şâfiî ve Hanbelîler metinle sınırlı kalıp sadece cima için kefareti öngörürken, Hanefîler usûl anlayışlarına uygun şekilde kıyas ve illet kavramını işletmiş, yeme-içmeyi de cinsel ilişkiye kıyas ederek kefareti vacip görmüşlerdir.

Keşmîrî, öncelikle hadiste geçen olayın kiminle ilgili olduğu tartışmasını aktarmaktadır. Evs b. Sâmit ve Seleme b. Sahr'dan gelen rivayetlerin aynı vakayı mı yoksa farklı vakaları mı anlattığı ihtilafına işaret eder ve en isabetli görüşün vakaların birbirinden farklı olduğu sonucuna varır. Ardından kefaretin sıralaması olan köle azadı, iki ay oruç ve altmış fakiri doyurma konusunda mezheplerin tutumlarını zikreder. Çoğunluk hadisteki gibi tertibe bağlı kalırken Mâlik'in muhayyerlik görüşü üzerinde durur. Mâlik'in bu yaklaşımının hadisin

⁵³² Mahmûd Hasan Diyobendî, *Emâli* 1/375-376.

⁵³³ Tirmizî, *Sünen*, "Siyâm" 28 (No. 724).

nassına aykırı görüldüğünü belirtmekle birlikte kefarete seçeneklerinin hadiste sırayla zikredilmesinin bu sırayı hükümde de zorunlu kılmadığını söyleyerek Mâlik'i de mazur kılabilen bir ihtimal üretir. Bu yaklaşım Keşmîrî'nin hadis nassıyla fikhî yorumu uzlaştırma gayretini göstermektedir.

Hadisteki kişinin şiddetli şehvet nedeniyle ikinci kefarete olan orucu tutamaması meselesinde Hanefîlerin bu gerekçeyi mazeret saymadığını, Şâfiîlerin ise kabul ettiğini aktarır. Ardından kendi tavrını ortaya koyarak bunun hadisteki şahsa has bir husûsiyet, yani yalnızca o kişiye özgü bir uygulama olduğunu belirtir. Keşmîrî, hadislerde geçen sıra dışı uygulamaları “husûsiyet” kavramıyla açıklama eğilimindedir. Nitekim sahâbînin kefarete hurmalarını ailesine yedirmesi veya Ebû Bürde'nin yaşça küçük bir hayvanla kurban kesmesine izin verilmesi örneklerini aynı çerçevede değerlendirir. Ona göre husûsiyetin kesin ölçüsü yoktur ve bu ancak “zevk-i selîm” ile anlaşılır.

Keşmîrî bu meselede rivayetleri sened ve metin yönünden ele alıp mezheplerin farklı yorumlarını aktardıktan sonra Hanefî çizgiyi destekleyen bir tercihe gider. Gerektiğinde ise diğer mezheplerin yorumlarını da makul ihtimallerle te'lif etmeye çalışır. Onun yaklaşımı hadislerin illeti ve maksadı üzerinden fikhî sonuçlar çıkarma esasına dayanır.⁵³⁴ Özel vakaları genel kurallara doğrudan uygulamak yerine husûsiyet veya ruhsat olarak değerlendirir ve böylece bireysel istisnalar ile genel fikhî hükümler arasında net bir ayrım sağlar.

Keşmîrî'nin Buhârî'ye ayrı bir önem atfettiği ve onun tercihlerini mezheplerle ilişkilendirerek yorumladığı da dikkat çekmektedir. Oruçta kasten iftar meselesinde Buhârî'nin yeme-içmeyi değil yalnızca cinsî münasebeti kefarete sebebi saymasını aktarır. Ardından bunun gerekçesini kefaretin cezaya karşılık değil bir tür zecr oluşuyla açıklar. Arapça metinde de görüldüğü üzere Keşmîrî bu gerekçeyi “cinsî münasebetteki isyan, yeme-içmedeki isyandan daha ağırdır” ifadesiyle temellendirmektedir. Bu, Keşmîrî'nin Buhârî'yi yalnızca bir muhaddis olarak değil aynı zamanda bir fakih ve müctehid kimliğiyle de değerlendirdiğini göstermektedir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlerin farklı tutumlarını zikrederek Buhârî'nin görüşünü onlardan ayırır. Fakat onu eleştirmek yerine fikhî tahliline özel bir yer verir. Keşmîrî Hanefî çizgide olmasına rağmen yalnızca kendi mezhebini öne çıkarmakla yetinmez. Mâlikî ve Şâfiîlerin gerekçelerini aktarır hatta zaman zaman onların dayandığı hadisleri de yorumlar. Bununla birlikte nihai tercihte Hanefî metodu merkeze alır. Bu durum

⁵³⁴ Bu tutum Tirmizî'nin çağdaşı Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) fikhî hükümler ile ruhi gayeler arasında kurduğu ilişki ile de benzerlik taşımaktadır. Yüksel Salman, “Hakîm et-Tirmizî'nin Makâsıd Anlayışı: İlelül-İlbâdât Adlı Eseri Işığında” *Uluslararası Mâveraünnehir'den Anadolu'ya İslâm Âlimleri: İmam Tirmizî ve Hakîm et-Tirmizî Sempozyumu*, ed. Ferhat Gökçe (Ankara: İlahiyat, 2024), 1/548.

onun mezhep taassubundan ziyade tahkikî bir tavırla meseleye yaklaştığını ortaya koymaktadır.⁵³⁵

2.4. Kurban

Kurban kesmenin vacip mi yoksa sünnet mi olduğu meselesi, Tirmizî'nin sünnet görüşünü benimsediği ancak Hanefilerin emir ve tehdit içeren naslardan hareketle vacip hükmüne ulaştığı bir tartışmayı barındırmaktadır.

Tirmizî, kurban kesmenin hükmünü bab başlığında da belirttiği üzere sünnet olarak görmektedir. Ayrıca İbn Ömer'den naklettiği rivayetlerle Resûlullah'ın Medîne'de on yıl boyunca her sene kurban kestiğini aktarmıştır. Ancak bunu O'na has bir durum olarak değerlendirir ve “Kurban bana farz kılındı, size farz kılınmadı” rivayetiyle desteklemektedir.⁵³⁶ Hanefiler ise “فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ” âyetindeki⁵³⁷ emir sigasını esas alarak kurbanın vacip olduğunu belirtmektedir. Ayrıca “Kim imkân bulur da kurban kesmezse mescidimize yaklaşmasın” ve “Bayram namazından önce kurban kesen tekrar kessin, kesmeyen de Allah'ın adıyla kessin” hadislerini delil getirirler.⁵³⁸

Keşmîrî, kurban ve akîka konularına dair hadisleri aktarırken Hanefî mezhebinin görüşlerini öne çıkarmaktadır. Mesela, kurbanın vasıfları, yaş şartları, tek koyunun bir aileye yetip yetmeyeceği, kesim vakti gibi meselelerde farklı mezheplerin görüşlerini naklettikten sonra Hanefilerin tercihlerini desteklerken, delillerini hadislerden ve sahâbe uygulamalarından çıkarmaya çalışmıştır. Örneğin kurbanlık koyun tartışmasında Mâlikîlerin hadise dayalı yorumunu aktarsa da hadisi tevil ederek Hanefî çizgiye bağlı kalmaktadır. Bu, onun hem rivayeti ciddiye alıp hem de mezhebin usûlüne sadık kalışını göstermektedir. Akîka, ezan, saç kesme gibi konularda da Hanefilerin ihtiyatlı yaklaşımını savunurken hadislerin lafızlarını dikkatle çözümlemekte ve rivayetleri tarihî bağlamlarıyla ilişkilendirmektedir. Bu tutum, Keşmîrî'nin Hanefiliğini savunurken aynı zamanda güçlü bir hadis hâfızası ve muhaddis kimliğiyle meseleleri derinlemesine irdedeğini, farklı görüşleri serdederek ama nihai tercihte Hanefî usûlünü önceleyen metodunu yansıtmaktadır.⁵³⁹

⁵³⁵ Keşmîrî, *Arfû ş-şezi*, 2/162-165.

⁵³⁶ Tirmizî, *Sünen*, “Kurban” 11 (No. 1506-1507).

⁵³⁷ “O hâlde, Rabbin için namaz kıl, kurban kes.” el-Kevser 108/2.

⁵³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/8.

⁵³⁹ Keşmîrî, *Arfû ş-şezi*, 3/162-173.

2.5. Ganimet Payı

Atlı savaşçının ganimet payının iki mi yoksa üç hisse mi olacağı meselesi, rivayet lafızlarındaki farklılıklar ile Hanefî usulünün kıyasa dayalı tutumu arasındaki tartışmayı yansıtan bir konudur. Hanefî şârihler bu meseleyi hem lafız tenkidi hem de mezheplerin hisse hesaplamasına dair pratik uygulamaları üzerinden değerlendirmiştir.

Tirmizî bu konuda İbn Ömer'den gelen ve “Resûlullah ganimeti atlıya iki hisse, yaya olana bir hisse olmak üzere taksim etti” rivayetini “hasen sahih” kabul etmiştir. Ancak hemen ardından cumhurun bu rivayeti farklı yorumladığını belirtmekte ve Süfyân es-Sevrî, Evzâî, Mâlik, İbnü'l-Mübârek, Şâfiî, Ahmed ve İshâk gibi büyük imamların tamamının “atlıya üç hisse; biri kendisine, ikisi atına” görüşünü benimsediğini aktarmaktadır. Tirmizî'nin bu açık tercihi, Hanefî şârihlerin rivayeti farklı bir yorumla ele almak zorunda kaldığını göstermektedir.⁵⁴⁰

Keşmîrî, Ebû Hanîfe'nin “atlıya iki, yaya olana bir hisse” görüşünü savunmaktadır. Buna karşı cumhurun üç hisse delili olarak ileri sürdüğü rivayetleri sened ve lafız bakımından tahlil etmektedir. Bazısında “الفرس” bazısında “الفارس” geçtiğini, ikinci mananın daha sahih olduğunu belirtmektedir. Burada hadisi reddetmeyip “fazladan verilenin aslında *tenfil*” olduğunu ileri sürerek her iki görüşü cem etmiştir. Ayrıca ganimet taksiminin kaynaklarını mezhepler arası mukayese ile aktarır. Ebû Hanîfe'nin “hayvanı insana üstün kılamam” ilkesini vurgularken, karşı tarafın “bu kıyas nas karşısında geçerli olmaz” itirazını da zikretmektedir. İbn Hacer'in “kıyas daha makul görünse de nas açıktır” sözünü hatırlatıp, Ebû Dâvûd'un “Resûlullah ganimeti 18 hisseye böldü, 1500 kişiden 300'ü atlıydı, bu hesap ancak atlıya iki hisse verilirse tutar” rivayetiyle Hanefî görüşü desteklemektedir. Sonuçta Keşmîrî, hadisleri sahih kabul edip yorumla Hanefî mezhebinin görüşünü teyit ederek hem hadisçiliğini hem de mezhepçi bağlılığını dengeli biçimde ortaya koymaktadır.⁵⁴¹

Tirmizî ile Keşmîrî'nin yaklaşımları karşılaştırıldığında iki temel fark göze çarpmaktadır. Tirmizî, rivayeti cumhurun yorumu doğrultusunda lafzına uygun biçimde değerlendirmiş ve atlıya üç hisse veren görüşü sahâbe ve tâbiînin genel uygulamasına dayandırmıştır. Keşmîrî ise aynı rivayeti kabul etmekle birlikte lafız tenkidi ve tenfil yorumu aracılığıyla Hanefî görüşle uzlaştırmıştır. Ebû Dâvûd'un hisse hesabına dayanan rivayetini de devreye sokarak cumhurun tercihini pratikte tutarsız göstermeye çalışmıştır. Bu yaklaşım, Keşmîrî'nin

⁵⁴⁰ Tirmizî, *Sünen*, “Siyer” 6.

⁵⁴¹ Keşmîrî, *Arfü'ş-şezi*, 3/190-191.

hadisi reddetmek yerine yorum yoluyla mezhep görüşünü temellendirme metodunu açıkça yansıtmaktadır.

2. 6. Zekât

2. 6. 1. Öşür

Zirai ürünlerin zekâtında nisap şartının aranıp aranmayacağı meselesi, Hanefî mezhebinin haber-i vahidin Kur'an'daki umum ifadeli nassları tahsis edip edemeyeceğine dair temel usul anlayışını doğrudan yansıtmaktadır. Şârihler bu meseleyi rivayet yorumu, Kur'an nassı ve Hanefî usul ilkeleri ekseninde ele almıştır.

Tirmizî, zirai ürünlerin zekâtı bahsinde naklettiği rivayetlerde ürünlerde zekâtın farz olabilmesi için beş vesklik (yaklaşık üç yüz sa') bir nisap miktarının bulunduğunu belirtir ve bu konuda sahih rivayetler bulunduğunu ifade eder.⁵⁴²

Keşmîrî, ilgili bölümü şerh ederken Hanefîlerin hadislerle ilişkisini fikhî usûl açısından temellendirmektedir. Bu bağlamda el-Hidâye müellifi ile Tahâvî'nin yaklaşımlarını mukayeseli biçimde ele almaktadır. Hicaz ulemâsının hadisi lafzî olarak ele alıp “beş veskten azda zekât yoktur” hükmünü mutlaklaştırdıklarını belirtir. Buna karşılık *el-Hidâye*'nin hadisi ticaret mallarına dair saydığını, Tahâvî'nin ise aynı hadisi “arâyâ”ya (hediye edilen veya fakire tahsis edilen mahsul) hamlederek öşür konusunun dışında tuttuğunu zikretmektedir. Keşmîrî'ye göre Hanefîler bu rivayetleri yalnızca zahirine göre değil Kur'an'daki “*Hasat zamanında hakkını verin*”⁵⁴³ ve “*Onların mallarından sadaka al*”⁵⁴⁴ gibi genel nasslarla birlikte değerlendirmişlerdir. Bu âyetler umum ifade ettiğinden mahsul az da olsa çok da olsa öşür gerekir. “Beş vesk” hadisi ise haber-i vahid seviyesinde olup bu umumî nassları tahsis edecek güçte görülmemiştir. Hanefî usûlüne göre biri umum diğeri husus ifade eden iki rivayet arasında tarih biliniyorsa sonrakine, tarih bilinmiyorsa ihtiyata binaen umuma öncelik verilir. Bu sebeple Hanefîler öşürde nisap şartı aramamış, toprağın verimine göre onda bir veya yirmide bir zekâtın farz olduğunu kabul etmişlerdir. Keşmîrî, Tahâvî'nin bu hadisi arâyâyâ tahsis eden yorumunu delil bakımından daha kuvvetli bulmaktadır. Zira bu yaklaşım hem rivayet bütünlüğünü korumakta hem de Kur'an'ın umumî hükmüyle çelişmemektedir.⁵⁴⁵

⁵⁴² Tirmizî, *Sünen*, “Zekât” 14.

⁵⁴³ el-En'âm, 6/141.

⁵⁴⁴ et-Tevbe, 9/103.

⁵⁴⁵ Keşmîrî, *Arfû ş-şezi*, 2/107-109.

Keşmîrî, *Feyzü'l-Bârî*'de aynı konuyu daha sistematik bir usûlî çerçevede ele almakta ve tartışmayı umum-husus ilişkisi üzerinden genişletmektedir. Ona göre “beş veskten azda zekât yoktur” hadisi arâyâ bağlamındadır; bu sebeple hüküm genel zekât yükümlülüğünü kaldırmaz, yalnızca Beytü'l-mâle götürme zorunluluğunu düşürür. Keşmîrî burada *el-Hidâye*'nin hadisi ticaret mallarına, Tahâvî'nin ise arâyâya hamletmesini zikrettikten sonra Hanefî usûlünün “haber-i vahidin Kur'an'daki umum ifadeli nassı tahsis edemeyeceği” ilkesini vurgulamaktadır. Ayrıca *Feyzü'l-Bârî*'de Hz. Ömer'in memurlarına ilettiği “arâyâdan öşür almayın” talimatını hatırlatan Keşmîrî, bunu “küçük miktarda bağışlanan mahsulün zekâtı zaten fiilen verilmiş sayılır” biçiminde yorumlamaktadır.⁵⁴⁶

2.6.2 Fıtır Sadakası

Fıtır sadakasının miktarı ve vacip olma zamanı meselesi, rivayetlerdeki lafız farklılıklarının mezhepleri farklı hükümlere taşıdığı ve Hanefî şarihlerin cerh-tadil prensiplerini Sahâbe uygulamalarıyla birlikte değerlendirdiği bir tartışma konusudur.

Tirmizî bu babda birbirini tamamlayan üç temel rivayete yer vermiştir. Bunlardan ilki Ebû Saîd el-Hudrî'ye aittir. Rivayette Ebû Saîd şöyle demektedir: “Resûlullah aramızdayken fıtır sadakasını yiyecekten, arpadan, hurmadan, kuru üzümünden veya çökelekten birer sa' olarak verirdik. Hz. Muâviye Medîne'ye gelip insanlara hitap edene kadar bu şekilde vermeye devam ettik. Muâviye halka şöyle dedi: ‘Kanaatime göre Şam buğdayından iki müdd, bir sa' hurmaya denktir.’ Bunun üzerine insanlar bunu benimsedi.” Ebû Saîd ise şunu eklemiştir: “Ben onu her zaman eskiden çıkardığım gibi çıkarmaya devam edeceğim.” Tirmizî bu rivayete hasen-sahih hükmü vermiştir.

İkinci rivayet Amr b. Şuayb'ın dedesi kanalıyla gelmekte olup Hz. Peygamber'in Mekke sokaklarında bir münadi aracılığıyla şu ilanı yaptırdığını bildirmektedir: “Dikkat edin! Fıtır sadakası her Müslüman erkeğe, kadına, hüre, köleye, küçüğe ve büyüğe vaciptir: buğdaydan iki müdd, diğer yiyeceklerden birer sa'.” Tirmizî bu rivayeti yalnızca “hasen garib” olarak nitelemiş ve isnad açısından zayıf kabul etmiştir.

Üçüncü rivayet ise İbn Ömer'den nakledilmektedir: “Resûlullah, erkek-kadın, hür-köle her Müslümana hurma veya arpadan birer sa' fıtır sadakasını farz kıldı.” İbn Ömer hadisinin farklı bir tariklerinde Mâlik'in “Müslümanlardan” kaydını eklediği, diğer râvilerin ise bu kaydı zikretmediği

⁵⁴⁶ Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî*, 3/149-153.

görülmektedir. Tirmizî her iki tarîke de dikkat çekmiş ve bu farklılığın gayrimüslim köleler hakkındaki hükmü doğrudan etkilediğini belirtmiştir.

Tirmizî'nin bu konudaki tercihi bir sa' miktarı yönündedir. Bir sa', yaklaşık 2,5-3 kg'a denk gelmektedir. Buğdaydan yarım sa'ı yeterli gören rivayeti ise İbn Ömer hadisindeki "insanların buğdaydan yarım sa' vermeye başlaması" ifadesiyle fiilî bir tatbikat olarak aktarmış ancak bunu sahih bir rivayet olarak değil sonradan benimsenen bir uygulama olarak sunmuştur. Sadakanın gayrimüslim köleler adına verilir verilmeyeceği meselesinde ise Mâlik, Şâfiî ve Ahmed'in "verilmez" görüşü ile Sevrî ve İshak'ın "verilir" görüşünü aktarmakla yetinmiş, "*mine'l-müslimîn*" kaydının rivayetlere girip girmemesini bu ihtilafın temel sebebi olarak göstermiş ve kesin bir mezhep tercihi belirtmemiştir.⁵⁴⁷

Hanefiler ise Tirmizî'nin bir sa' tercihinin genel olarak benimsemekle birlikte buğdaydan yarım sa'ı yeterli kabul etmiştir. Bu görüş, Muâviye döneminde benimsenen ve pek çok Sahâbe ile Tâbiîn tarafından tatbik edilen uygulamaya dayanmaktadır. Gayrimüslim köleler meselesinde ise Hanefiler, "*mine'l-müslimîn*" kaydını içermeyen rivayetleri esas alarak kölenin dininden bağımsız biçimde efendisinin onun adına sadaka vermesi gerektiğini savunmuştur.

Keşmîrî, Hanefî mezhebinin nisap şartı, miktar ve vacip olma zamanı gibi konulardaki görüşlerini savunurken hadis rivayetlerini, cerh-tadil prensiplerini ve Hulefâ-i Râşidîn'in uygulamalarını birlikte değerlendirmektedir. Örneğin nisap şartını temellendirirken doğrudan bir hadise dayanmak yerine fitır sadakasının Kur'an ve hadislerde zekât olarak isimlendirilmesini esas almaktadır. Buna göre zekât için nisap şartı gerektiğinden fitır sadakası için de aynı şartın aranması gerekmektedir. Bu, nassın lafzından değil isminden hüküm çıkarmaya dayanan tipik bir Hanefî istidlal yöntemidir.

Buğdaydan yarım sa' görüşünü savunurken ise Tahâvî'nin naklettiği rivayetlere, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hutbelerinde dile getirdikleri uygulamalara ve Tirmizî'nin Haccâc b. Ertât gibi râvileri yirmiden fazla yerde hasen kabul etmesine dayanmaktadır. Bu son nokta dikkat çekicidir; zira Keşmîrî, Tirmizî'nin kendi rivayet değerlendirmelerini Hanefî görüşü lehine bir argümana dönüştürmektedir. Bunun yanı sıra Buhârî'nin bab başlıklarını Hanefî görüşü destekler biçimde yorumlamakta, Zürkânî'nin Muvatta şerhi ve İbn Abidin gibi farklı kaynaklara da başvurmuştur.⁵⁴⁸

⁵⁴⁷ Tirmizî, *Sünen*, "Zekât", 35.

⁵⁴⁸ Keşmîrî, *Arfü ş-şezi*, 2/135-138.

2.7. Farklı Konularda Hanefî Şârihler

2.7.1. Dârü'l-Harb

Keşmîrî'nin yaklaşımına göre, “İslâm yurdu” ve “küfür yurdu” ayrımı, esas itibarıyla sadece Müslümanların hukuk ve adalet yetkilerini elinde bulundurup bulundurmadığına dayanmaktadır. Yani bir bölgede Müslümanlar kendi aralarındaki davaları ve kamu düzenini düzenleme yetkisine sahipse, o yer dârü'l-islâm kabul edilir.⁵⁴⁹ Öte yandan, kâfirlerin hakimiyetinde olan ve Müslümanların bu yetkileri kullanamadığı yerler dârü'l-harb sayılır.⁵⁵⁰ Keşmîrî, bu ayrımın sadece ibadetlerin yapılabilirliğiyle ilgili olmadığını, farz ibadetlerin yapılamadığı yerleri otomatik olarak dârü'l-harb saymanın yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla, zekât, haraç ve diğer mali yükümlülüklerin geçerliliği bu coğrafi ve hukuki durumlara göre belirlenir. İslâm yurdunda zekât ve onluk gibi vergiler normal şekilde alınırken, küfür yurdunda bu yükümlülükler düşer veya uygulanmaz. Bu yaklaşım, Keşmîrî'nin fikhî yorumlarında coğrafi ve siyasi gerçekliği dikkate alan rasyonel ve titiz metodunu gösterir.⁵⁵¹

2.7.2. İçtihat- Taklid

Alt kıtada Hanefîler ile Ehl-i Hadîs arasında yaşanan en meşhur tartışmalardan birisi olan taklid ve içtihat konusunda şerhlerde yeterince malumat bulunmaktadır. Hanefîliğe bağlı olduğu için hadisçilerin taklide düştükleri yönünde itham edilen Diyobend ulemâsı şerhlerde bu konu etrafında konuşmuşlardır. Özellikle bir mezhebe bağlı iken başka mezhebin görüşü ile hareket etmenin sınırı ya da başka mezhepten birisinin arkasında namaz kılmak hususunda geniş açıklamalar yapılmıştır.⁵⁵² Keşmîrî bu sahanın ne denli önemli ve zor olduğunu şu sözü ile haber vermektedir: “Bil ki, her ilim dalında benim de bir görüşüm vardır. Ancak fıkıh sahasında ben tamamen taklitçiyim.”⁵⁵³ Buna rağmen kendisinin yalnızca nakil yapan bir şârih olmadığını, metinleri anlamlandırırken fikhî içtihadı yöneldiğini görülmektedir. Nitekim Keşmîrî, “Bu yorumu hiçbir fakih söylememiştir, fakat ben hadislerden çıkardım.” diyerek kendi tespitinin mezhepsel bir nakil değil doğrudan hadislerden elde edilmiş bağımsız bir çıkarım olduğunu belirtmektedir. Örneğin “أفطر الحاجم

⁵⁴⁹ Emine Gümüş Böke, “Medine Anayasası, Dârul İslâm / Dârul Harp Tanımları ve Hukuku”, Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi, Journal of Social and Humanities Sciences Research, 9(90), 2696.

⁵⁵⁰ Konu hakkında bk. Gümüş Böke, “Medine Anayasası, Dârul İslâm / Dârul Harp Tanımları ve Hukuku”, 2696-2697.

⁵⁵¹ Keşmîrî, *Arfû 'ş-şezi*, 2/110.

⁵⁵² Keşmîrî, *Arfû 'ş-şezi*, 1/69-72.

⁵⁵³ Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî*, 3/115.

”والمحجور” yani “kan alan da aldırın da orucunu bozmuştur”⁵⁵⁴ hadisini ele alış biçimi de bu tavrı doğrulamaktadır. Şârih, hadisteki “iftar” kelimesini zahirî anlamda “oruç bozulması” olarak değil orucun sevabında manevî bir eksilme olarak yorumlamakta ve bunu “gıybet” örneğiyle desteklemektedir. Nasıl ki Kur’an gıybeti mecazî olarak “et yemek” diye nitelemiş ama bunu orucu bozan bir fiil saymamışsa hacamat da orucu bâtil kılmaz, yalnızca kemâlîni azaltır. Bu yaklaşım hem lafız-mana tahliline dayanan usûlî bir çözümleme hem de hadisler arasında anlam dengesi kurma gayretidir. Dolayısıyla şârih burada fukahânın lafzî yorumunun ötesine geçerek hadis merkezli bağımsız bir içtihadî yorum ortaya koymaktadır.⁵⁵⁵

2.7.3. Âhâd Haber

Besmelenin cehrî okunması meselesinde Keşmîrî, âhâd haberlerin içtihat ile değerlendirileceğini ancak dinin zarurî meselelerinde te’vilin geçerli olmadığını söylemektedir. Hatta bu şekilde hareket etmenin küfre sebep gösterildiğini de nakletmektedir.⁵⁵⁶ Zira aslı sabit olan bir meselede (abdest) ziyade ile rükün sayılacak bir vücubiyet ancak kat’î nass ile sabit olabilmektedir.⁵⁵⁷

Keşmîrî’nin vitir tartışması bağlamında sergilediği yaklaşım, onun ahâd habere dair genel tavrını da yansıtır. Zira o, âlimlerin çoğu gibi ahâd haberleri itikadî meselelerde tek başına kesin delil kabul etmez.⁵⁵⁸ Onları daha çok zannî bilgi sağlayan ve amele yönelik bağlayıcılığı bulunan rivayetler olarak görür. Bu nedenle “vitri inkâr eden kâfir olmaz” ifadesi, sadece vitrin farz-vacip ayırımına dair bir açıklama değil aynı zamanda ahâd haberin akîde sahasında hüküm doğurmayacağı ilkesinin bir yansımasıdır. Hadisçiler, özellikle erken dönem muhaddisleri, sahih bir ahâd rivayetin itikadda da hüccet olabileceğini söylerken, Keşmîrî, Hanefî çizgiyi izleyerek bu tür rivayetlerin tekfir için yeterli olmayacağını, çünkü farzları sabit kılan delillerin mütevâtir, kat’î ve icmâ ile desteklenmiş olması gerektiğini vurgular. Dolayısıyla onun vitir örneğinde ortaya koyduğu “farzı inkâr küfürdür, vacibi inkâr değildir” ilkesi, ahâd haberin epistemolojik sınırlarını işaret etmekte, Hanefîlerin usûl anlayışını hadisçilerin literal rivayet-merkezli tavrından ayırtmaktadır.⁵⁵⁹

⁵⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 37/106 (No. 22430).

⁵⁵⁵ Keşmîrî, *Feyzü’l-bârî*, 3/339.

⁵⁵⁶ Keşmîrî, *Arfü’ş-şezi*, 1/69.

⁵⁵⁷ Bennûrî, *Mearifü’s-sünen*, 1/155.

⁵⁵⁸ Ahâd haberlerin itikadî meselelerde tek başına delil olması konusuyla ilgili ayrıca bk. Fehmi Soğukoğlu, “Ehl-i Sünnet Perspektifinden İnanç Konularının Kesinlik Yönünden Tasnifinin İmkânı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*, (08 Haziran 2023), 185-202.

⁵⁵⁹ Keşmîrî, *Arfü’ş-şezi*, 1/424.

Sonuç

Bu çalışma, 19. ve 20. yüzyıl Hint alt kıtasında Hanefî âlimlerin İmam Tirmizî'nin *es-Sünen*'i üzerine kaleme aldıkları şerh ve hâşiye faaliyetlerini incelemiştir. Araştırma boyunca bu eserlerin yalnızca birer metin açıklaması olmadığı aynı zamanda Hanefî kimliğinin hadis temeli üzerinde yeniden inşa edildiği özgün ilmî ürünler olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Hint alt kıtasında hadis ilminin gelişimi başlangıçta yavaş ve sancılı bir seyir izlemiştir. Dihlevîler öncesinde Hanefî-Şâfiî mezhepsel çatışmaları ve siyasi istikrarsızlık, hadis faaliyetlerinin önündeki en önemli engellerden birini oluşturmuştur. Abdülhak ed-Dihlevî ile başlayan ve Şah Veliyyullah Dihlevî ile yeni bir ivme kazanan ilmî uyanış bu tabloyu köklü biçimde değiştirmiştir. Özellikle Şah Veliyyullah'ın Hicaz bağlantısı ve hadis icazetleri, Hint alt kıtasını hadis ilim geleneğine dahil ederek bölgede hadis merkezli bir ilmî ortamın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçte *Sünenü't-Tirmizî* hem medrese müfredatında hem de icazet geleneğinde giderek daha merkezi bir konum kazanmıştır.

İngiliz sömürge yönetiminin bölgede hâkimiyet kurmasıyla birlikte İslam kurumları ciddi bir baskıyla yüz yüze gelmiştir. Sömürge politikaları bir yanda geleneksel medrese sistemini zayıflatırken öte yanda Ehl-i Hadîs hareketi Hanefî mezhebi aleyhine güçlü bir eleştiri kampanyası yürütmüştür. Bu hareket, Hanefî âlimleri hadisten kopuk ve körü körüne taklide dayalı olmakla itham etmiş, böylece hem ilmî hem de toplumsal meşruiyetlerini sorgulamıştır. Hanefî ulema bu baskı karşısında savunmacı bir tutum geliştirmek yerine hadis ilmini bizzat bir savunma ve kimlik inşası alanına dönüştürme yolunu seçmiştir. Tirmizî şerhleri bu stratejinin en somut ilmî ürünleri olmuştur.

İmam Tirmizî'nin *es-Sünen*'i, Hint alt kıtası Hanefî âlimleri için son derece işlevsel bir metin olmuştur. Tirmizî, hadisleri aktarırken farklı mezheplerin görüşlerini de kaydetmiş ve amelin hadis değerlendirmesindeki rolünü ön plana çıkarmıştır. Bu özellikler Hanefî şarihler açısından eseri hem savunma hem de argüman üretme bakımından elverişli bir zemine taşımıştır. Şarihler aynı zamanda Tirmizî metnini hasen kavramı ekseninde de tartışmışlardır. Ancak bu kavramın Hanefî şerhler içindeki yeri ve yorumu oldukça çok katmanlı bir mesele olmaya devam etmekte olup bu konuda şarihler arasında da farklı yaklaşımlar göze çarpmaktadır.

İncelenen şarihlerin dikkat çekici bir özelliği, selef ulemaya duydukları derin saygı ile sonraki dönem otoritelerine zaman zaman sert eleştiriler yöneltmeleri arasındaki belirgin tutumlarıdır. Keşmîrî başta olmak üzere Hint alt kıtası Hanefî şarihleri, selef ulemanın cerh-tadil alanındaki birikimini tartışmasız bir otorite olarak kabul etmiştir. Buna karşılık İbn Hacer el-Askalânî ve Nevevî

gibi sonraki dönem otoritelerine ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Keşmîrî'nin İbn Hacer'e yönelik eleştirileri özellikle metodolojik bir nitelik taşımaktadır. Ona göre İbn Hacer, hadisleri aktarırken mezhebî bir perspektifle hareket etmekte ve Hanefî mezhebini destekleyen rivayetleri geri planda bırakmaktadır. Nevevî ise Hanefî mezhebinin görüşlerini pek çok meselede hatalı biçimde nakletmekle eleştirilmektedir. Bu eleştirel tutum, sadece mezhepsel bir refleks olarak değil ilmî bir kaygının ürünü olarak değerlendirilmelidir.

Şarihler, İbn Hacer ve Nevevî'ye alternatif olarak Hanefî geleneğin kendi büyük isimlerine yönelmiştir. Bu bağlamda Tahavî, Bedreddin el-Aynî ve İbnü'l-Hümmam, şerhlerde sıklıkla başvurulan temel referans noktaları haline gelmiştir. Bu eserler hem fikhî hem de hadis değerlendirmesi açısından şarihler için vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. Tahavî ise rivayetlerin yorumlanmasında ve amelin hadis değerlendirmesindeki yerine ilişkin tartışmalarda önemli bir dayanak olarak öne çıkmaktadır. Bu tercih, tesadüfî bir atıf alışkanlığının ötesinde bilinçli bir ilmî duruşu yansıtmaktadır. Şarihler böylece hadis değerlendirme sürecinde Hanefî geleneğin kendi iç kaynaklarını ve otoritelerini işlevsel kılmış, Şâfiî ekolünün referans çerçevesine alternatif özgün bir kaynak haritası oluşturmuştur.

İncelenen şarihler Tirmizî metnini ele alırken birbirinden farklı ama birbirini tamamlayan metodolojiler geliştirmiştir. Sehârenpûrî, Hanefî usulüne bağlı kalmakla birlikte hadis tekniği açısından titiz bir yaklaşım sergilemiş ve Aynî gibi hacimli kaynakların özünü öğrenci düzeyinde erişilebilir kılan bir hâşiye oluşturmuştur. Gangohî metne daha kısa ve pratik müdahaleler yaparken hukuki sonuçlara odaklanmıştır. Medenî ise rivayet değerlendirmelerine derinlik katmıştır. Efgânî, sistematik yapısı ve mezhebi savunma konusundaki kararlı tutumu ile dikkat çekerken Bennûrî birikimli ilmî geleneği sentezleyerek kapsamlı bir şerh ortaya koymuştur.

Bu şerh geleneğinin en özgün ve etkili halkasını Enver Şah Keşmîrî oluşturmaktadır. Keşmîrî, kendinden önceki Hanefî birikimi özümseyerek bunu özgün tahlillerle harmanlayan ve hadis metodolojisine yeni açılımlar kazandıran bir şarih olarak öne çıkmaktadır. Sened incelemesini ihmal etmeden metin ve amel merkezli Hanefî usule bağlı kalan Keşmîrî, aynı zamanda Ehl-i Hadîs hareketinin eleştirilerine ilmî ve doğrudan bir cevap vermiştir. Tüm bu özellikleriyle *el-Arfü's-şezî*, Hint alt kıtası Hanefî hadis geleneğinin en olgun ürünlerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Bu şerhlerin yalnızca bireysel ilmî çabalar olarak değerlendirilmesi eksik kalacaktır. Eserler, Diyobend başta olmak üzere Hint alt kıtasının önde gelen medreselerinde uygulanan “devre-i hadis” sistemiyle doğrudan bağlantılıdır. Şerhlerin büyük bölümünün ders notlarından (takrir) oluşması, bu eserleri

yalnızca birer akademik metin değil aynı zamanda canlı bir öğretim geleneğinin ürünü haline getirmektedir. Böylece Hanefî kimliğinin hadis merkezli yeniden inşası yalnızca entelektüel bir proje olarak kalmamış, medrese öğrencileri aracılığıyla toplumsal bir karşılık da bulmuştur.

Hint alt kıtası Hanefî âlimlerinin Tirmizî metni üzerinden inşa ettikleri şerh ve hâşiye birikimi birden fazla işlev üstlenmiştir. Bir yandan metin farklarını tespit eden ve kaynakları karşılaştıran bir tahkik faaliyeti niteliği taşımış, öte yandan Şah Veliyyullah silsilesinin devamı olarak Hanefî mezhebinin hadis temelli meşruiyetini savunmuştur. Hadis ve fıkıh arasındaki gerilim bu eserler aracılığıyla bir çatışma olmaktan çıkarılmış ve akademik bir diyaloga dönüştürülmüştür.

Türkiye'deki akademik literatür açısından değerlendirildiğinde bu alandaki çalışmaların oldukça sınırlı kaldığı görülmektedir. Bu çalışmanın söz konusu boşluğu kısmen dolduracağı ve ilgili alanlarda yapılacak araştırmalara bir başlangıç noktası sunacağı umulmaktadır.

Sonuç itibarıyla bu şerhler modern dönem İslam düşüncesinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Hint alt kıtasında filizlenen hadis merkezli Hanefilik anlayışı, bugün de Pakistan ve Bangladeş başta olmak üzere bölgedeki ilmî çevrelerin temel referans çerçevesini oluşturmaya devam etmektedir.

Kaynaklar

- Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd. *el-Medhal ilâ Câmîi't-Tirmizî*. 2 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Muhaddis, ts.
- Abdurrahman el-Bernî. *Ulemâ-ü Diyobend ve Hademâtühüm fî ilmi'l-Hadîs*. Hindistan: Mektebetü Akademiyeti Şeyhi'l-Hind, 2. Basım, 2011.
- Abdülhak ed-Dihlevî. *Lema'âtü't-tenkîh fîşerhi Mişkâtî'l Mesâbih*. 10 Cilt. Dimeşk: Darü'n-Nevâdir, 2014.
- Abdülhak ed-Dihlevî. *Zikru icâzâtî'l-hadis fî'l-kadîm ve'l-hadîs*. Amman: Darü'l-Fetih, 2018.
- Abdülhay el-Hasenî. *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fî'l-Hind*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2015.
- Abdülhay el-Haseni, Abdülhay b. Fahriddin. *Î'lam bimen fî tarihi'l-Hind mine'l-a'lâm = Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi ve'n-nevâzır*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Ahatlı, Erdinç - Haq, Inam Ul. “ŞEBBÎR AHMED OSMÂNÎ VE ‘FETHU’L-MÜLHİM Bİ-ŞERHİ SAHÎHÎ’L-İMÂM MÜSLİM’ ADLI ESERİ”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*, 21-52. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.417644>
- Ahatlı, Erdinç - Murad, Selvi Raif. “Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî: Üç Sünen Kitabının Birbirlerine Üstünlüğü ile İlgili İddialar ve Rivayet Kaynakları Açısından Bir Değerlendirme”. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.8032385>
- Ahmed, Aziz. *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslam*. çev. Ahmet Küskün. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid. I-L Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed el-Halîlî. *Hedîyyetü'l-Müctenî min Fuyûdî'l-Hibri'l-Medenî*. Peşaver: Mektebetü'r-Rahmâniyye, ts.
- Altuntaş, Mustafa Celil. *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Arnold Alikty Carl W, Ernst. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. New York: South Asian Sufi Center, 1992.
- Arvasi, İbrahim. *Hadiste Hâşiye Geleneği ve Meşhur Muhaşşi Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.

- Aydın, Ahmet. *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Aydın, Ahmet. *Yavana İslam Medeniyetinin Büyük Havzası: Hint*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Aydın, Fatma. “Bâbürlü Dönemi Hadis Geleneğinde Bir Türk Muhaddis: Abdülhak ed-Dihlevî et-Türkî”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/68 (ts.), 1309-1316.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Baig, Sohaib. *Indian Hanafis in an Ocean of Hadith: Islamic Legal Authority between South Asia and the Arabian Peninsula, 16th – 20th Centuries*. Los Angeles: University of California, Doktora Tezi, 2020.
- Bennûrî, Muhammed Yusuf. *Mearifü's-sünen şerhu Süneni't-Tirmizi*. 6 Cilt. Karaçi: H. M. Saeed Company, 1992.
- Bennûrî, Muhammed Yusuf. *Nefhatü'l-anber fî hayati imami'l-asr eş-şeyh Enver*. Karaçi: el-Meclisu'l-ilmî, 1969.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Birişik, Abdulhamit. *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Birişik, Abdulhamit. “Mahmûd Hasan Diyûbendî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/366-367. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Birişik, Abdulhamit. “Medrese (Hint Alt Kıtasında Medrese)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/333-338. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Birişik, Abdülhamit. “Hint alt-kıtasında İslâm araştırmalarının dünü bugünü: Kurumlar, ilmî faaliyetler, şahıslar, eserler”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17 (Aralık 2004), 1-62. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/divan/article/273352>
- Bulgur, Durmuş. *XIX. Yüzyıl Hint Kıtasında İslami Fikir Akımları*. Konya: Tablet Kitabevi, 2007.
- Bulkînî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî. *Mukaddimetü İbnü's-Salâh ve Mehâsinü'l-ıstılâh*. thk. Aişe Abdurrahman. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.

- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Chakrathody Alumtharammal, Anas. “Hindistan’daki Ünlü İslami Eğitim Merkezlerinin Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodları”. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/1 (11 Nisan 2021), 1-23. <https://doi.org/10.52115/apjir.785058>
- Çelik, Abdullah. *Buharî’nin Sahîh’inde Dört Mezhebe Göre Amel Edilmeyen Hadisler (Tahlil ve Tenkid)*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2024.
- Çelik, Abdullah. *Hadis Usûlü İlminin Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk Üç Asır)*. İstanbul: Divan Kitap, 2022.
- Çoban, Ramazan. *Abdülhak Dihlevî ve Hadisçiliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2025.
- Çoban, Ramazan. “ABDÜLHAK DİHLEVÎ VE NESLİNİN HİNT ALTKITASI’NDA HADİS İLMİNİN YAYILMASINA KATKILARI”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 389-412. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1466649>
- Dârekutnî, Ebû’l-Hasan Ali b. Ömer. *Sünenü’l-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. Riyâd: Dâru’l-Muğnî, 2000.
- Demirci, Selim. “Bir Tedris Metni Olarak Mişkâtü’l-Mesâbîh”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2021), 251-273.
- Demirci, Selim. “el-Hatîb et-Tebrizî ve Mişkâtü’l-Mesâbîh’i Üzerine”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014), 95-113.
- Demirci, Selim. “Etkilenme-Esinlenme ve Ötesine Geçme: Memlûk Birikiminin Hint Alt Kıtasına Etkisi”. *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği – II*. kitap editörü Gürzat Kami vd., 245-268. İstanbul University Press, 2024. <https://doi.org/10.26650/B/AA07AA25.2024.033.013>
- Demirci, Selim. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*. Ankara: İlem Yayınları, 2020.
- Demirci, Selim. *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- Demirci, Selim. “The Scholarly Gatherings of Nineteenth Century India: al-Ajwibah al-fâdilâh and Reconsidering the Position of Hadiths”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/Özel Sayı (30 Kasım 2025), 7-30. <https://doi.org/10.33718/tid.1756336>
- Demirci, Selim - Tuzlu, Muhammet Ali. “Tracing the Footprints of a Book in the Indo-Persianate World and Hijaz: The Circulation of Khatîb al-

Tabrîzî's al-Ikmâl and Its Contribution to the Indian Scholarly Tradition". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/1 (15 Haziran 2025), 19-34. <https://doi.org/10.52637/kiid.1612934>

Dihlevî, Şah Veliyyullah. "el-Cüz'ü'l-Latîf fî Tercemeti'l-Abdî'z-Zaîf (Zor Zamanda Âlim Olmak: Şâh Veliyyullâh Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı)". çev. Özgür Kavak. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17 (Aralık 2004), 117-145. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/divan/article/273348>

Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-İrşâd ilâ mühimmâti ilmi'l-isnâd*. Taif: Dârü'l-Âfâk, 2009.

Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetullâhi'l-Bâliga*. thk. Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 2005.

Dihlevî, Şah Veliyyullah. *İthâfü'n-nebîh fîmâ yehtâcu ileyhi'l-muhaddisu ve'l-fakîh*. çev. Muhammed Üzeyir Şems. Lahor: Mektebetü's Selefiyye, 2003.

Diyûbendî, Mahmûd Hasan. *Emâlî Şeyhi'l-Hind (Câmi'u't-Tirmizî İçinde)*. 4 Cilt. Karaçi: Mektebetü'l-Büşra, 2016.

Ebû Bekir Kâfî. *Menhecü'l-İmam el-Buhârî fî tashîhi'l-ehâdisi ve ta'lîliha*. Beyrut: Dârü Ibn Hazm, 2000.

Ebû Dâvud. *Sünenu Ebî Dâvud*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1972.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 7 Cilt. Dârü'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 2009.

Ebû Kâsım Mübârekpûrî. *Telâmizatu Şayhi'l-İslâm es-Seyyid Hüseyin Ahmed el-Medenî – Rahimahu'llâh – fî'l-Medîneti'l-Münevvere: Âsâruhum ve Cuhûduhum* (Mektup 2022). <https://darululoom-deoband.com/arabicarticles/archives/4118>

Ebû Ya'la el-Mevsilî, Ahmed b. Ali. *Müsnedu Ebî Ya'la*. thk. Said b. Muhammed. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2013.

Gavrî, Seyyid Abdülmâcid. "Menhecü's-Şeyh Muhammed Zekerîyyâ el-Kândehevî fî kitâbihi "Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvatta'i Mâlik". *Menheciyyetü't-tasnîf ve't-te'lîf inde ulemâi'l-hadis kadîmen ve hadîsen*. 225-245. Malezya: Ma'hedü Dirâsâti'l-Hadîsi's-Şerîf (İnhâd) - el-Câmiatü'l-İslâmiyyetü'l-Âlemiyyetü bi-Selâncûr, 2019.

Gengûhî, Reşîd Ahmed. *el-Kevkebü'd-dürri ala Câmiu't-Tirmizî*. Hindistan: Matbaatü'n-Nedveti'l-Ulemâ, 1975.

Ghazali, Muhammad al-. "Gengûhî, Reşîd Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/24-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Görgün, Hilal. “Medenî, Hüseyin Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/295-296. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Görmez, Mehmet. “Sâgânî, Radiyyüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/487-489. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Güngör, Fatih. “Bir Müceddid Olarak Şah Veliyullah ed-Dihlevî’de Tevhid ve Şirk Anlayışı”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (Kasım 2019), 377-398. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/article/551116>
- Hâkim en-Nîsâbü’rî, Ebû Abdullah İbnü’l-Beyyî’ Muhammed. *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990.
- Hasenî, Abdülhay el-. *es-Sekâfetü’l-İslamiyye fî’l-Hind*. Kahire: Hindâvî, 2012.
- Hasenî, Abdülhay el-. *İ’lâm bimen fî târîhi’l-Hind mine’l-a’lâm = Nüzhetü’l-havâtır ve behcetü’l-mesâmi’ ve’n-nevâzır*. 8 Cilt. Beyrut: Dâr İbn Hızam, 1999.
- İbn Adî, Ebû Ahmed. *el-Kâmil fî duafâi’r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. 25 Cilt. Riyad: Dârü Künüzi’l-İşbiyye, 2015.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *el-Metâlibü’l-âliye bi-zevâidi’l-mesânidi’s-semâniye*. thk. Abdülkadir b. Abdülkerim b. Abdülazîz Cündül. 19 Cilt. Riyad: Dârü’l-Âsime, 1998.
- İbn Kayyim el-Cevziyye (son). *Tehzîbu Sünen-i Ebî Dâvûd ve idâhu ilelihî ve müşkilâtihî*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2. Basım, 2019.
- İrâkî, Ebû’l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin. *et-Takyîd ve’l-izâh limâ utlika ve uglıka min Mukaddimeti’bni’s-Salâh*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1969.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nümerî. *et-Temhîd limâ fî’l-Muvatta’ mine’l-me’ânî ve’l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevi, Muhammed Abdülkebir el-Bekri. 24 Cilt. Tıtvân: Vizaretü’l-Evkaf ve’s-Şuuni’l-İslâmiyye, 1967.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *en-Nüket ‘alâ Mukaddimeti İbni’s-Salâh*. 2 Cilt. Medine: İmâdetü’l-bahsi’l-ilmî, 1984.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Hedyü’s-sârî muḳaddimetü Fethi’l-bârî*. Mısır: Mektebetü’s-Selefiyye, 1960.

- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Mecmûu resâili'l-Hafız İbn Receb el-Hanbelî*. thk. Ebû Mus'ab el-Hulvânî. 4 Cilt. ef-Fâruku'l-hadisiyye li't-tab'ati ve'n-neşr, 2003.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1987.
- İbnü's-Şalâh, Osman bin Abdurrahman Ebû Amr Takıyyüddîn. *Ma'rifetü Envâ'i 'Ulûmi'l-Hadîs (Muḳaddimetü İbni's-Şalâh)*. Suriye – Beyrut: Dârü'l-Fiker – Dârü'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1986.
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddin. *Ulûmu'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-fiker, 1986.
- İshaq, Muhammad. *India's Contribution to the Study of Hadith Litarature*. East Pakistan: The University of Dacca, 1955.
- İtır, Nurettin. *Menhecü'n nakd fî ulumi'l hadis*. Dimeşk: Darü'l-Fiker, 1981.
- Kandehlevî, Muhammed Zekerıyyâ. *el-Ebvâb ve't-terâcim li Sahîhi'l-Buhârî*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2012.
- Kandehlevî, Muhammed Zekerıyyâ. *Evcezû'l-mesâlik ilâ Muvatta'a'i Mâlik*. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 2003.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 6. Basım, 2017.
- Keşmîrî, Enver Şâh. *Feyzü'l-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Keşmiri, Muhammed Enver. *el-Arfü's-şezi şerhu Süneni't-Tirmizi*. 5 Cilt. Beyrut: Darü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2004.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şah el- - Kashmîrî, Muḳammad Anwar Shâh al-. *Neylû'l-Farkadeyn fî Mes'eleli Ref'i'l-Yedeyn*. Delhi: el-Meclisü'l-İlmî, 1350.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay el-. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât ve'l-müselselât*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Khan, Alam. “دور المدارس الأهلية في شبه القارة الهندية في خدمة السنة النبوية”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. <https://doi.org/10.32950/rteuidf.891911>
- Küçükosman, Hasan. “Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Hadîs'e Yaklaşımı”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. <https://doi.org/10.47098/bayburt-ilahiyat.1104759>
- Küçükosman, Hasan. “İMAM MUHAMMED'İN MEDİNE EHLİNE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER HAKKINDA BİR İNCELEME”. *Şarkiyat* 15/1 (2023), 42-59. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1258423>

- Kümillai, Muhammed Hıfzurrahman. *el-Büdurü'l-madiyye fî teracimil Ha nefiyye*. 23 Cilt. Kahire: Dâru's-Sâlih, 2. Basım, 2018.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Takâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*. Dâru Sâdır, 3. Basım, 1991.
- Menekşe, Ömer. *Selçuklu Fıkıh Alimleri: Yükseliş Dönemi (455-485/1063-1092)*. Konya: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2023.
- Metcalf, Barbara. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860 1900*. New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- Muhajer, Fazl Ahmad. *Tirmizî'nin Câmi'i Üzerine Hint Pakistan Alt Kıtasında Yazılan Başlıca Şerhler ve Özellikleri (Son Üç Asır)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.
- Muhammed Ferîd. *Minhacü's-Sünen Şerhu Câmiu's-Sünen li'l-İmam et-Tirmizî*. 3 Cilt. Peşaver: Mektebetü'l-Hakkâniyye, 1980.
- Muhammed Sadru'l-Verâ el-Kâdirî el-Misbâhî. *Takrîrâtü'l-elmaî fî keşfi mâ fî Câmi't-Tirmizî*. Hindistan: Meclisü'l-Berakât, 2013.
- Mübârekfûrî, Ebû'l-Ula Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955.
- Nedvî, Ebû'l-Hasan. *Da'vetü'l-islamiyyeti fî'l-Hind*. Hindistan: Mecmaü'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İman, 1987.
- Nizâmî, Halîk Ahmed. *eş-Şeyh el-Muhaddis Abdülhak ed-Dihlevî: hayatuhu ve âsâruhu (958 1056 H.)*. çev. Muhammed Ekrem en-Nedvî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2013.
- Osmani, Muhammed Taki. *Tirmizi Dersleri*. çev. Hayri Demirci. İstanbul: Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2024.
- Osmânî, Şebbir Ahmed. *Mevsûatü Fethi'l-mülhim fî şerhi Sahîhi Müslim*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2006.
- Özbek, Muhammed Sadık. “Gelenekten Günümüze Hadis Şerhleri: SCOPUS Veri Tabanı Üzerinden Bir Meta-Sentez”. *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/2 (31 Aralık 2025), 726-757. <https://doi.org/10.61272/duid.1753008>
- Özbek, Muhammed Sadık. “Nesâî'nin es-Sünen'deki Rivayetlere Eleştirileri ve Yakın Dönem Şârihlerinden İtyûbî'nin Bu Eleştirilere İtirazları”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 16 (2025), 104-154. <https://izlik.org/JA38AL74FX>.

- Özcan, Azmi. “Dârülulûm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/553-555. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özcan, Azmi. “Nedvetü’l-Ulemâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/514-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet. “el-Âlemgîriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/365-366. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özşenel, Mehmet. “Hint Altkıtası Âlimlerinin Hadis İlmine Katkıları: Mustafa el-A’zamî Örneği”. *Muhammed Mustafa el-A’zamî: Hayatı, Fikirleri, Katkıları*. ed. Bilal Aybakan - Abdüssamet Sarıkaya. 50-59. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Özşenel, Mehmet. “Kandehlevî, Muhammed Zekerıyyâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/298-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özşenel, Mehmet. *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 22014.
- Özşenel, Mehmet. “Sehârenpûrî, Halil Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/310-311. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özşenel, Mehmet. “Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/245-246. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Saeyd Rashed Hasan Chowdury. *Hint Altkıtasında İslami Birliğin Dinamikleri - Süfîlik ve Selefîlik İkileminde Bir İmkân Arayışı*-. Ankara: Sonçağ Akademi, 2025.
- Sarı, Necmi. *Hadislerde Teşebbüh Yasağı*. İzmir: Duvar Yayınevi, 2024.
- Sarı, Necmi. “Müslüman Olmayanlara Benzemeyi Yasaklayan ve Onlara Muhalefeti Emreden Hadislerin Üslup Bakımından Tasnifi ve Tahlili”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9/2 (30 Haziran 2025), 702-719. <https://doi.org/10.32711/tiad.1653321>
- Saylan, İbrahim. *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Sehârenpûrî, Ahmed Ali. *Hâşiye alâ Sahîhi’l-Buhârî*. 15 Cilt. Hindistan: Merkezü’ş-Şeyh Ebî’l-Hasen en-Nedvî li’l-Buhûs ve’d-Dirâsât el-İslâmiyye, 2011.
- Sehârenpûrî, Ahmed Ali. *Hâşiyetü’s-Sehârenpûrî (Câmi’u’t-Tirmizî İçinde)*. 4 Cilt. Karaçi: Mektebetü’l-Büşra, 2016.
- Sehârenpûrî, Halil b. Ahmed. *Bezlü’l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Hindistan: Merkezü’ş-Şeyh Ebî’l-Hasen en-Nedvî, 2006.
- Sehâvî, Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Fethu’l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti’l-hadis li’l-İrâkî*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’s-Sünne, 2003.

- Selim Şah, Muhammed. *ed-Dirâsetü'l-mukârene beyne Tuhfeti'l-ahvezi ve Meârifî 's sünen şerhay Câmi'i-Tirmizi*. İslâmabad: Camiatü'l-Allame İkbâl el-Meftûha, Doktora Tezi, 2005.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Saade, ts.
- Sıddık Hasan Han. *el-Hutta fî zikri's-Sıhahî's-Sitte*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Soğukoğlu, Fehmi. “Ehl-i Sünnet Perspektifinden İnanç Konularının Kesinlik Yönünden Tasnifinin İmkânı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*, 183-206. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1256294>
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *el-Le'âli'l-maşnû'a fî'l-eḥâdîsi'l-mevzû'a*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *Kutü'l-muḡtezî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*. 2 Cilt. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 2002.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *Tedribü'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. 2 Cilt. Daru Taybe, ts.
- Şâfîî, Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fiker, 2. Basım, 1983.
- Şahyar, Ataullah. “Muhammed Mustafa el-A'zamî ile Yetiştigi Çevre, Çalışmaları ve Görüşleri Üzerine”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 179-190.
- Şahyar, Ayşe Esra. “Tirmizi'nin el-Cami'i Üzerine Yazılmış Şerhler”. *Hadis Şerh Literatürü II*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. 111-205. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- Şemseddîn el-Efgânî. *Buḡyetü'l-Elmaḡî alâ Süneni't-Tirmizî*. Gucerât: Câmîatü'l-Hüseyniyye, ts.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Hucce alâ ehl-i Medîne*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. ed. Ebû Fadl İbrâhim. 11 Cilt. Beyrut: Darü't-Türâs, 1967.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*. 5 Cilt. Medine: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ. *al-Câmi'u'l-kebîr (Sünenü't-Tirmizî) ve ma'ahû el-Kevkebü'd-dürri 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*. 9 Cilt. Amman: Arvika Li'd-dirasat ve'n-neşr, 2017.
- Tirmizî, Ebû İsâ. *el-İlelü'l-saḡîr*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ. *es-Sünen*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

- Tirmizî, Ebû İsâ. *es-Sünen*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-İlelü'l-kebîr*. Beyrut: Mektebetü'n-nehzatî'l-arabiyye, 1988.
- Topgöl, Muhammed Enes. “Nesâî'nin es-Sünen'i Üzerine Yazılmış Şerhler”. *Hadis Şerh Literatürü II*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: İFAV, 2022.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Hâşiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/419-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uğur, Mücteba. “Hasen”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 16/374-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ünal, İsmail Hakkı. “Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/291-293. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Wensinck, Arent Jan. *Miftâhu künûzi's-sünne*. çev. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Darü'l-Hadis, 2007.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Meseleleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Yılmaz, Selim. *Sünen-i Tirmizî'de Hadis İstilahları ve Tirmizî'nin Hadisleri Değerlendirme Usûlü*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 24. Basım, 2016.
- Yüksel, Fatih Muhammed. *Muhammed Yûsuf el-Bennûrî'nin Hadisçiliği ve Şerh Yönetimi -Meârîffü's-Sünen Özelinde-*. ed. Ekrem Yücel. Ankara: Sonçağ Akademi, 2024.
- Zaman, Muntasir. “Hidden in the Margins: Contesting Legal Authority in Marginal Hadith Glosses”. *Islamic Law and Society*, 1-33. <https://doi.org/10.1163/15685195-bja10066>
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *el-Mûkızâ “fî ‘ilmi mustalahi'l-hadîs*. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1991.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i-tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicavi. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. I-III Cilt. Riyâd: Advâu's-Selef, 1998.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah. *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 1997.